

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

La "utopía" de Séneca : teoría del beneficio, valoración crítica

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Carlos Espada Colino

DIRECTOR:

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2015

TP
1984
076

Carlos Espada Colino



x-52-220114-2

LA UTOPIA DE SENECA. TEORIA DEL BENEFICIO. VALORACION CRITICA

Departamento de Metafísica Crítica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1984



UNIVERSITÄT

Colección Tesis Doctorales. Nº 76/84

© Carlos Espada Colino
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-15381-1984

LA "UTOPIA" DE SENECA. TEORIA
DEL BENEFICIO. VALORACION CRI-
TICA.

Autor: CARLOS ESPADA COLINO.

Director: ILMO. SR. CATEDRATICO
DR. D. SERGIO RABADE RONEO.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
-Facultad de Filosofía y Cien-
cias de la Educación.
-Sección de FILOSOFIA.

Madrid, Octubre de 1982.

INDICE:

	<u>Páginas</u>
<u>PRESENTACION.....</u>	

1ª P A R T E

COORDENADAS METAFISICAS DE LA TEORIA DEL BENEFICIO:

CAPITULO PRIMERO.EL SISTEMA CATEGORIAL ESTOICO.

1- Nota preliminar.....	1
2- Antecedentes históricos	2
3- Presupuestos metodológicos: <u>Lógos</u> y cate- gorías.....	10
4- La tabla categorial de la Estoa.....	12
a) La orientación aristotélico-hele- nística.....	13
b) La orientación personalista:Cate- gorías del <u>Lógos</u>	24
5- Las categorías estoicas en Séneca.....	33
6- A modo de conclusión.....	45
<u>N O T A S.....</u>	50

CAPITULO SEGUNDO.DIMENSION TEMPORAL DEL BENEFICIO.

1- Esquema anticipador.....	58
2- Perspectiva ontológica de la temporalidad.....	62
3- Conclusión provisional.....	76
4- Perspectiva gnoseológica de la temporalidad.....	83
a) Divisibilidad del tiempo.....	84
b) Tiempo, verdad, libertad.....	87
c) "Digresiones" histórico-doctrina- les.....	92
5- Perspectiva ética de la temporalidad....	101
a) Tiempo intensivo frente a tiempo extensivo.....	102
b) Voluntarismo ético y paradigma benefactor.....	111

-II-

	<u>Páginas</u>
6- Recapitulación final.....	126
1-Principios regulativos del <u>bene-fa-</u> <u>cere</u>	128
2-Recensión De <u>beneficiis</u> -Libro I,cp. XI y XII.....	129
3-Voluntarismo "versus" intelectualis- mo.....	131
<u>N O T A S</u>	134

2a P A R T E

COORDENADAS ETNOLINGÜÍSTICAS E HISTÓRICO-CULTURALES
DE LA "UTOPIA" SENECA:

<u>P R E S E N T A C I O N</u>	156
<u>CAPITULO PRIMERO. CELTIBERISMO DE SENECA.</u>	
A) <u>-El testimonio de Estrabón</u>	162
1º-. El carácter celtibero:Fortaleza y rela- cionismo.....	163
2º-. Información complementaria:Religión y lengua.....	168
3º-. Valoración crítica de Estrabón:confirma- ción del voluntarismo benefactor.....	170
B) <u>-La coordenada etno-lingüística:Su concreción...</u>	
1º-. El "mapa" lingüístico de Celtiberia.	
a)- Prenotandos	175
b)- El <u>status quaestionis</u>	178
c)- Valor hermenéutico del euskara. Testimonios complementarios y concordantes:Pidal-Elorduy.....	185
2º-. La hipótesis de Sapir-Whorf.	
a)- Prenotandos.....	190
b)- La hipótesis a través de los textos.....	192
c)- A modo de conclusión. Valoración crítica.....	203
3º-. Parámetros filosóficos del vascuence.	
a)- Esquema anticipador.....	208

-III-

	<u>Páginas</u>
b)- Complementaridad categorial.....	210
c)- Valoración filosófica del verbo:	
1-Teorías interpretativas.....	224
2-Dinamismo relacional.....	229
3-Derivaciones ético-gnoseoló- gicas.....	235
d)-Formas de tratamiento.....	240
4a-.Síntesis documental.....	245
<u>N O T A S</u>	253
<u>CAPITULO SEGUNDO.EL FACTOR SOCIO-CULTURAL DEL "DE</u> <u>BENEFICIIS"</u> <u>=====</u>	
1- Prenotandos.....	269
2- Anécdotas y categorías.....	270
a)- Fuentes epigráficas.....	271
b)- Testimonios literarios.....	273
c)- Valoración crítica.....	275
3- Concreción histórico-cultural:El <u>SAECULUM AUREUM</u>	282
4- Precisiones complementarias:sín- tesis y anticipación.....	287
a)- Correlato senecano de la so- lidad celtíbera.....	287
b)- Actitud senecana ante la ciencia.....	290
5- El paradigma acteniano.....	292
a)- El marco histórico.....	292
b)- Vicisitudes histórico-bio- gráficas: Séneca, Acté, Nerón.	294
c)- Especificidad moral de Acté: Afinidades cristianas.....	308
d)- ACTE:¿Realización históri- ca de la "utopía"? Sus mo- numentos epigráficos.-Re- lación completa.....	323
<u>N O T A S</u>	338
CONCLUSION (Valoración crítica).....	360
BIBLIOGRAFIA.....	375
APENDICE ANTOLOGICO-TEMATICO (Fenomenología del beneficio).....	386

P R E S E N T A C I O N

La singular obra De beneficiis, escrita por una de las mentes más preclaras de la historia del pensamiento, constituye una joya incomparable de la filosofía y literatura universales, aun no valorada en todo su alcance.

El talento natural de Séneca, potenciado por su ilustre prosapia familiar, su dilatada experiencia política al frente de los destinos del Imperio -en uno de los momentos más cruciales de la historia de la humanidad- alumbra un modelo de "racionalidad" nueva -superadora de la antítesis de los contrarios- y muy afín con la nueva aurora cultural del Cristianismo naciente.

La elucidación del "paradigma" existencial benefactor que en ella se encierra -tan válido para los tiempos convulsivos de la Roma Imperial como para nuestros días- constituye para nosotros el objetivo primordial de la presente investigación. Cansados, como diría Descartes, de "masticar siempre la misma pasta", volvemos la mirada a la inmortal obra De beneficiis, en búsqueda de una brújula segura, para orientar -individual y colectivamente- "el puesto del hombre en el cosmos"; la estrella móvil del paradigma benefactor, punto cenital de la claritas senecana, se revela como un fanal de luz iluminador de la temporalidad.

Los presupuestos hermenéuticos de nuestra investigación arrancan, como es natural, de la nueva orientación impresa a los estudios senecanos en los symposiums del año 65, enriquecidos, además, por las modernas técnicas del método histórico-crítico y de los postulados más recientes, concernientes a las relaciones existentes entre el conocimiento, el lenguaje y la acción.

Desde tales presupuestos, una inspección a los sustratos etnolingüísticos, preindoeuropeos y celtíberos, se hace insustituible, en orden a lograr la "simpatía histórica" diltheyana, requerida en cualquier pesquisa histórico-crítica seria.

El objetivo y metodología generales, así formulados, son susceptibles de una nueva reformulación, más precisa, sustancia-

cializada -con la referencia concreta a los núcleos temáticos desarrollados- en la siguiente declaración de intenciones:

1ª-Elucidación del "paradigma benefactor" senecano desde la categorización personalista, determinante de su pensamiento. A este respecto, el capítulo inicial, que contiene in nuce lo que se explicita más tarde, constituye una atalaya observacional privilegiada para iluminar lo concreto con el apoyo de la teoría, impulsando, sin caer en el problema del circulus vitiosus, en virtud del propio relacionismo "relativizado" del sistema categorial adoptado, la teoría, con el apoyo de lo concreto.

2ª-Determinación del horizonte metafísico-moral del lógos humano, proyectado multidireccionalmente -de acuerdo con las diversas necessitudines- en intervalos más o menos dilatados, de acuerdo con su analogía "descendente", respecto al Lógos éniaios de Séneca y de Moderato de Cádiz. El capítulo segundo, dedicado al análisis de la dimensión temporal del benefacere, establece claramente -al igual que el de los categoremas estoico-senecanos, que le precede- la contraposición cosmovisional del Lógos estoico-semítico y el nous helénico.

3ª-Profundización en las raíces etno-lingüísticas y socio-culturales de la especificidad occidentalista senecana. La segunda parte de nuestra investigación persigue este objetivo, estructurándose la materia en dos capítulos complementarios: El celtiberismo de Séneca y Factor socio-cultural del "De beneficiis". Los resultados de las investigaciones modernas, sobre las correlaciones del conocimiento lenguaje y acción, se hallan como presupuesto hermenéutico insustituible- latentes en los materiales documentales aportados: paradigmas verbales del vasconce, complementariedad categorial del UTS-ITZ, formas del tratamiento interpersonal vascongado, monumentos epigráficos, testimonios literarios... Ello justifica, plenamente, la atención dedicada a las respectivas hipótesis de Sapir-Whorf y Pidal-Elorduy.

42-A nivel, no tanto académico como personal, otro de los objetivos a satisfacer, al iniciar nuestro trabajo, era el de cicatrizar las viejas heridas producidas por lo que hoy se denomina como la "imposible racionalidad" o la "razón sin esperanza", aludiendo al problema de la orientación existencial y moral. Este problema, al igual que otros más clásicos de la filosofía, como el de las paradojas, los universales, la falacia naturalista..., más o menos conexiones con el de la "imposible racionalidad" o la "razón sin esperanza" - surgen, a nuestro modo de ver, del uso "sustancialista" del lenguaje; pero cuando nos trasladamos del Standart Average European (=S.A.E.) a la categorización relacional pre-indoeuropeista de las lenguas no S.A.E., nos damos perfecta cuenta de que, simplemente, se trata de pseudo-problemas, de auténticas trampas tendidas por la ambigüedad sustancialista del verbo einai y sus derivados históricos: nuestra presunción viene avalada, entre otras razones que se expondrán más adelante, por la experiencia obtenida en el último symposium celebrado en Salamanca, sobre el tema: Humanismo, Ética y Ciencia (verano del 82). Después de contrastar el "paradigma benefactor" senecano, que explicitamos a continuación, con ilustres expositores y congresistas, hemos llegado a esta firme convicción: o cambiamos la clave categorial sustancialista, por la personal-relacionista latente en el De beneficiis, o los clásicos problemas ético-gnoseológicos apuntados encuentran difícil y precaria solución... No en vano afirma un prestigioso filósofo moderno: "Toda la filosofía aristotélica -y sus derivaciones históricas más o menos indirectas, añadimos nosotros- está basada sobre las categorías del ser, que no son otra cosa que las categorías semigramaticales, semimetafísicas, construidas sobre el verbo einai, que, -según Aristóteles- se dice de muchas maneras".

El desarrollo de esta problemática lo afrontaremos al hilo de los proto-sustratos lingüísticos celtíberos y de los rasgos étnicos peninsulares, contrapuestos al convencionalismo intelectualista helénico. Tanto en notas a pie de página como al final de nuestra exposición, dejamos constancia de

su singular alcance; sobre todo en el universo moral, donde el declinar del postulado intelectualista en favor del voluntarista-racional es inexorable.

La obra de Michel Spanneut: Permanence du Stoicisme: De Zénon à Malraux, Ed. Duculot, Gembloux, 1973, avala nuestra "toma de posición" con su simple enunciado; por lo cual, lo que inicialmente constituía un objetivo personal, pasa a ser ahora objetivo académico: la misma evolución de la investigación posterior impone su transmutación.

Saltando del plano temático al metodológico y "genético" estimamos pertinente hacer algunas precisiones:

-Nuestra atención preferente se centra, no en las "impresiones" terminológico-conceptuales, sino en el plano metafísico-categorial, verdadera clave hermenéutica del estoicismo clásico y de su proyección histórica. Muy en consecuencia con nuestro ángulo de visión y con el dinamismo del dabar latente en el estilo "monadológico" y "monotemático" del De beneficiis, procuramos seguir el prodedimiento metodológico más apto para el contenido temático expuesto: éste no puede ser otro que el de la "lógica de planos" o "método del passage", derivado de la categorización relacional inicial.

-La dimensión crítica del trabajo, aunque no en exclusiva, sí primordialmente, la reservamos para las notas marginales y el apartado valorativo final. En los mismos lugares colocamos las derivaciones y consecuencias complementarias de los núcleos temáticos desarrollados. A pesar de nuestra mejor intención de orden y sistematicidad, tendremos que constatar, una vez más -sobre todo en la tradición estoico-senecana- la veracidad de aquel pensamiento de Ortega y Gasset: El lenguaje de la filosofía difiere del de la ciencia; si el de ésta es seguro, tranquilo y burgués, el de aquélla no puede ser sino nervioso, trepidante y agónico... Las aparentes reiteraciones vendrán motivadas por el rigor documental, en la exposición de los testimonios concordantes, y por el "inevitable contagio" con el relacionismo categorial de Séneca y los filósofos del Pórtico. Las posibles "extrapolaciones" obedecerán a similares causas.

Observaciones concretas:

-Respecto a los subrayados en los textos entrecomillados, estimamos pertinente hacer algunas precisiones: tienen por lo general, salvo rarísimas excepciones, un carácter adicional; hemos considerado conveniente introducirlos por propia iniciativa, al objeto de resaltar mejor determinadas connotaciones; así como para facilitar la conexión argumentativa en los diversos núcleos temáticos desarrollados; dado que, como acabamos de insinuar, la categorización relacional, rectora de la presente investigación, se cohonestaba muy difícilmente con la linealidad reduccionista del abstraccionismo "intelectualista" aristotélico.

-En las traducciones de textos originales, especificamos en la nota correspondiente a su autor; cuando son propias, no ponemos nada, aunque debemos expresar, en este momento, nuestra gratitud al Prof. E. Elorduy y a mi hermano E. Espada por la colaboración prestada.

-Queremos dejar constancia finalmente, por lo que respecta a nuestra elección del tema doctoral a desarrollar, que nuestra dilatada estancia en el País Vasco, el contacto directo con su problemática social, y la captación de los inestimables valores metafísicos de su lengua, han constituido para nosotros un poderoso "catalizador" que nos ha sensibilizado profundísimamente con la "utopía" social senecana. Si estableciéramos un paralelo temporal entre la circunstancia histórica del autor del De beneficiis y la época presente, aquí "vivenciada", no sería nada difícil descubrir una "sorprendente" afinidad de la problemática social, y sus soluciones... O redescubrimos la dimensión social del hombre, profundamente soterrada en el pre-indoeuropeísmo celtibero y vasco, o las relaciones interpersonales, extraordinariamente erosionadas por la colisión de intereses antagónicos, difícilmente podrán consolidarse.

Hoy, como ayer, y como siempre, lo que está en juego es, nada más y nada menos, la misma coexistencia civilizada del hombre; pero un humanismo integral no puede ser "viable" sin una proyección hacia el absoluto, "polarizada" por el tò tí; éste es el mensaje de Séneca, que nosotros nos proponemos elucidar.

-IX-

Nuestra gratitud más rendida a dos personalidades humana y académicamente excepcionales:

La del Ilmo.Sr.Catedrático Dr.D.Sergio Rábade Romeo y la del Rvdo.P.Dr.Eleuterio Elorduy S.J.,que complementariamente han contribuido a la elaboración del presente trabajo.El primero por haber secundado, con su autorizada anuencia y beneplácito, nuestras iniciativas precedentes; entre las cuales intervinieron mis relaciones con Prof. E.Elorduy. Y éste, por hacerse acreedor, también para nosotros, de la deuda de gratitud de otros profesores conocidos: "Fue el primero que nos enseñó a ver la antigüedad con ojos modernos. Haec nunc meminisse juvat" Juicio confirmado por otros profesores de la Complutense, que ya hace muchos años le calificaron como "una de las mayores esperanzas de la cultura española" Criterio coincidente con el refrendo oficial de la Universidad de Munich, al ser calificada su tesis doctoral Die Sozialphilosophie der Stoa como opus eximium -tras su conocida polémica con el eminente historiador del Estoicismo Prof. Max Pohlenz-; siendo publicada posteriormente, en Philologus. Suppl. Bd. XXVIII 3, Leipzig, 1936.

Ambas autoridades: el Dr. Sergio Rábade y el Dr. Eleuterio Elorduy, coincidieron más tarde -junto con el Dr. Adolfo Muñoz Alonso- en las conferencias y publicaciones del XIX centenario de Séneca, que ha puesto en marcha la nueva orientación de los estudios senequistas.

-X-

CODIGO DE SIGLAS

- A.C.S. =Actas del Congreso de Séneca.
C.I.L. =Corpus Inscriptionum Latinarum.
L.D. =Latin Dictionary(Lewis-Schort).
O.S.F. =Octava Semana de Filosofía.
R.E. =Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft(Pauly-Wissowa).
s.a. =subrayado adicional.
S.A.E. =Standart Average European.
S.V.F. =Stoicorum Veterum Fragmenta(Arnim J.).
Thes. =Thesaurus Linguae Latinae(Teubner,1900).

CAPITULO I

EL SISTEMA CATEGORIAL ESTOICO

1- Nota preliminar:

En la metodología actual, profundamente influenciada por el existencialismo, es un principio cada vez más aceptado, que para conocer a un pensador, hay que plantearse el problema previo de las categorías fundamentales que orientan su pensamiento.

Esto es lo que a alguno de los pensadores modernos le ha impulsado a estudiar el sistema estoico en su aspecto social partiendo de los parámetros categoriales rectores de tal movimiento.

Tal presupuesto metodológico se impone muy especialmente tratándose de la "Teoría del Beneficio" de Séneca por la extrañeza misma que causa la teoría ético-social de uno de los políticos más notables de la historia de Roma.

Séneca, en efecto, aparece como el protagonista de los destinos de Roma en el momento crucial en que la capital del imperio va a dejar de ser el centro polarizador del mundo antiguo para dar lugar a una política descentralizada en que el jus gentium comienza a tener una importancia, a nuestro modo de ver, mayor que el jus civile; es decir, la vida de todos los pueblos y de la misma sociedad humana comienza a prevalecer sobre los intereses de la polis fundada por Rómulo y Remo.

¿Cómo es que a Séneca se le ocurre hacer la transición de una era a otra no a base de conquistas militares ni políticas, sino a base de un recurso tan individual como el beneficio?

¿Es una decisión que arranca en él de una mentalidad hispana primitiva, fundamentalmente social y no política, de la vida humana?

¿Es, tal vez, su indudable afinidad creciente con la ideología inspirada en el Evangelio?

¿Qué coordenadas determinan el proceso interno de su pensamiento en este momento decisivo de la historia?

Esto es lo que nos plantea ya el problema de las categorías estoicas, que le determinan a orientar su política en la forma interpersonal, social y casi religiosa de las categorías.

De acuerdo con estos presupuestos iniciamos el presente estudio categorial, verdadero motor y brújula de nuestra investigación, en orden a establecer los fundamentos metafísicos de su revolución ético-social.

2.- Antecedentes históricos:

La determinación del sistema categorial estoico ha constituido, en la modernidad, una verdadera polémica con indiscutibles caracteres de epopeya intelectual, llevada a cabo entre dos de los mejores especialistas de todos los tiempos: Max Pohlenz y Eleuterio Elorduy⁽¹⁾.

A nuestro modo de ver, por debajo de las respectivas posiciones de ambas autoridades, en torno a las cuales gravita una verdadera constelación de autores, están latentes dos orientaciones existenciales distintas, dos cosmovisiones diversas, que enfrentaron ya en la antigüedad a estoicos y peripatéticos.

Los primeros, con independencia de las contaminaciones de escuela, estaban regidos por un sistema categorial del lógos, mientras que los segundos estaban filosóficamente troquelados por las categorías aristotélicas del ser. El sustrato lingüístico respectivo no era ajeno a un fenómeno filosófico-cultural de tal relevancia.

Eleuterio Elorduy, que ha tenido la amabilidad de dirigir durante tres años la presente investigación, nos describe magistralmente el impacto producido por el ataque de Plotino contra los aristotélicos, concretizado en el punto neurálgico de su sistema categorial. Su autorizado testimonio puede servirnos de introducción histórica, en orden a la impostación del problema, y para ver sus repercusiones profundas en la cultura occidental.

Nosotros posteriormente determinaremos las posiciones se-

necanas en un tema tan crucial para comprender el auténtico fundamento metafísico de su revolución ético-social.

Estas son las palabras de la autoridad mencionada: "Porfirio fue el testigo más cualificado del desconcierto producido por el ataque de Plotino contra los aristotélicos y sintió como nadie los efectos desastrosos que tuvieron en el pensamiento griego, fuertemente combatido ya por los representantes de la cultura cristiana. A pesar de la inquebrantable adhesión a la memoria de su maestro Plotino, Porfirio creyó de urgente necesidad proteger el aristotelismo y en especial las categorías aristotélicas, con un sistema defensivo. Para ello compuso su Isagogé, no con intento de dar solución a las objeciones de Plotino, sino para desviar la atención de los estudiosos, haciendo del tema de las categorías una disciplina elemental de nociones imprecisas, propia de la juventud escolar. La técnica de Porfirio debía surtir un efecto retardado. Dos siglos más tarde compuso Boecio una traducción latina del Isagogé porfiriana. Este tratado había de perpetuar el influjo de Aristóteles en la cultura occidental"(2)

"Es indudable que el deseo de Porfirio hubiera sido encerrar para siempre con siete llaves el gran debate sobre las categorías, transformándole en un tema de erudición elemental. El procedimiento, hábilmente empleado, consiste en reducir el problema de las categorías o predicamentos a la cuestión de los cinco predicables o términos generalísimos. Es la conversión de nociones relativas o relacionables con el ser concreto y sensible en nociones abstractas o abstraíbles, que pueden ser puramente gramaticales"(3)

La traducción de Boecio había de dar más tarde el triunfo a la maniobra de Porfirio, pero en los siglos IV-VI no se pudo encubrir por más tiempo la gran discusión. "A Porfirio se le asoció su discípulo Jámblico en la defensa de las categorías aristotélicas. Dexipo, discípulo de Jámblico, intervino

de nuevo a favor de Aristóteles, pero no creyó prudente ni justificado el encubrimiento histórico del problema, todavía discutido en su tiempo, y le dedicó el tratado que lleva por título: Dexippi philosophi platonici in Aristotelis categorias dubitationes et solutiones."(4)

Los títulos de los cinco primeros capítulos del tratado de Dexipo son los siguientes:

- 1.-¿Por qué tuvieron dificultades muchos sobre las categorías de Aristóteles?
- 2.-¿Por qué dio al libro el título de Categorías?
- 3.-¿Qué significa categorías? ¿Palabras, cosas o pensamientos?
- 4.-¿Cómo hay que indagar las categorías y no aceptar las aporías de los estoicos?
- 5.-¿Por qué anuncia las categorías y no comienza por ellas, sino por los sinónimos y homónimos?

La misma formulación de los títulos es indicativa de la problematización del tema categorial. La orientación más bien gramatical y lexicográfica dada por Porfirio se abre en Dexipo hacia todos los campos del saber.

El valor histórico-documental del tratado es también grande por cuanto dedica el autor alusiones a todos los tratadistas que preocuparon a Porfirio. Esto no obstante, los pasajes aducidos de Plotino reflejan tan sólo el segundo período de su profesorado.

Sobre este particular el mismo profesor Elorduy, que ha estudiado la identidad del maestro de Plotino, en la obra: Ammonio Sakka, (5), hace la siguiente precisión: "En cuanto a Plotino, las Enneadas que Porfirio tiene en cuenta son las tres relativas a los géneros del ser, donde incidentalmente son impugnados los estoicos dentro de un esquema aristotélico, como si hubieran tomado las categorías de Aristóteles ... Por el momento nos interesa fijar la postura estoica de Plotino en la primera fase de su profesorado, antes de que Porfirio dejara a Longino, pasara a la escuela de Plotino sin abandonar la co-

riente neoplatónica iniciada en Alejandría por Ammonio Sakkas, de quien fueron discípulos tanto Longino como Plotino. La Enneada VI (9), 9, 1: Sobre el Bien y el Uno, la escribió Plotino cuando todavía seguía fielmente a Ammonio, pues según el testimonio de Porfirio, en las explicaciones buscaba Plotino la dirección de Ammonio"(6)

En orden a una adecuada valoración de los testimonios de Plotino, concernientes a los categormas del Pórtico, es conveniente destacar sus afinidades doctrinales con Séneca en la primera época de su profesorado. Como causas explicativas podemos apuntar la tendencia neoplatónica-estoizante de Ammonio, el conocimiento de las críticas de Alejandro de Afrodisia contra los estoicos... y, conjeturalmente, la lectura en la escuela del propio Séneca y su compatriota Moderato de Cádiz.

Pero a nosotros, de momento, nos interesa el sentido profundo de la polémica entre aristotélicos y estoicos: "La controversia afecta a los temas más centrales de la metafísica, como son el de la bondad, la unidad y el ser, para influir en la astronomía, biología y antropología. Es lástima que Prantl no hubiera penetrado en todas las ramificaciones fundamentales de la filosofía conectadas con el tema de las categorías. Los estoicos las explicaban por la acción cohesiva del lógos, mientras que los peripatéticos, más o menos aliados con los representantes de la Academia platónica, se inclinaban a la teoría del caos primitivo en vías de evolución hacia la perfección final"(7).

Como conclusión a esta breve reseña histórica, delatora de la magnitud del tema categorial, conveniente será determinar la posición del filósofo cordobés. La oposición de Séneca al convecionalismo dialéctico, documentado por Trillitzsch mediante una relación de pasajes de las Epístolas a Lucilio, puede facilitarnos la labor. Como el más representativo de todos ellos escogemos el siguiente(8):

Es cosa deliciosa y sabrosa, oh Lucilio, el mejor de los hombres, reírse de las ineptias griegas que todavía no me sacudí del todo, con harta admiración mía. Nuestro Zenón usa este argumento: "No hay mal glorioso; es así que la muerte es gloriosa; luego la muerte no es ningún mal. Lección aprovechada! Libre estoy de miedo; tras esto no vacilaré en ofrecer el cuello. ¿No quieres hablar más seriamente ni mover a risa al que va a morir? A fe que no me sería fácil decirte si fue más necio el que se imaginó destruir el miedo de la muerte con este argumento que quien se esforzó en des-hacerlo como si ello valiese la pena. Pues el mismo le puso un argumento contrario, sacándole del hecho de poner nosotros la muerte entre las cosas indiferentes que los griegos llaman adiáfora. Dice: "nada de lo que es indiferente es glorioso; es así que la muerte es gloriosa; luego no es indiferente". Pero harto echas de ver el lado flaco de este argumento: La muerte no es gloriosa; pero morir con fortaleza es glorioso. Y cuando dices: "Nada indiferente es glorioso", te lo concedo con la salvedad de que todo lo que es glorioso versa acerca de cosas indiferentes. Yo declaro que están entre las cosas indiferentes, a saber que no son ni buenas ni malas, la enfermedad, el dolor, la pobreza, el destierro, la muerte. Ninguna de estas cosas es gloriosa por sí, pero nada lo es sin ellas. Loado es no la pobreza, sino aquel a quien la pobreza no subyuga ni agobia; loado no es el destierro, sino Rutilio, que se volvió al destierro con más enérgica expresión de rostro; loado no es el dolor, sino aquél a quien no domó el dolor... Todas estas cosas por sí no son honorables ni gloriosas; mas a cualquiera de ellas que la virtud se allegue y la penetre, hácela honorable y gloriosa. (9)

El presente pasaje manifiesta muy explícitamente la contraposición entre la categorización del ser y del lógos. Solamente es inteligible desde los categoremas del Pórtico que estableceremos posteriormente.

De momento contentémonos con destacar la orientación senecana: su metafísica energetivista y el valor ontológico de la verdad; tales notas contrastan fuertemente con el objetivismo aristotélico, su intelectualismo y el convencionalismo dialéctico. Así no es nada extraño que parámetros filosóficos tan distantes como los de Plutarco y Galeno distorsio-

nasen el pensamiento estoico. Así se desprende de los siguientes testimonios:

En realidad, Crisipo no parece haber escrito lo más mínimo ni sobre el télos, ni sobre la justicia, ni sobre los bienes y los males, ni sobre el matrimonio y educación de los hijos, ni sobre leyes y política, a no ser como los que decretan honores para las ciudades y se contentan con enviarles la inscripción "Buena suerte"; así también pondría él la inscripción "Júpiter" o Hiermame, o "Providencia", o "Que el cosmos está contenido por una sola fuerza y es uno e ilimitado"; cosas todas ellas que no pueden probarse, si no es metiéndose en el abismo insondable de las cosas naturales. (10)

Los de Zenón y Crisipo no nos han dejado método alguno, ni ejercicios prácticos sobre la retórica y la gimnástica, que se diferencien de los tratados científico-dialécticos en los caracteres antes apuntados. De momento resulta que en sus libros se mezclan desordenadamente todos los asuntos. Para poner un caso, muchas veces insinúan un tema de retórica, a continuación viene un tema gimnástico y dialéctico, después un problema científico y más tarde un asunto sofístico, sin que uno sepa cómo se relacionan las cuestiones científicas con la materia de que se trata. (11)

Las posiciones filosóficas grecolatinas, reflejadas en los ataques genéricos contra los estoicos de Plutarco y Galeno, podrían igualmente contrastarse con Séneca teniendo en cuenta su forma argumentativa: "En una ojeada a los medios probativos de Séneca, se puede establecer una línea que los une, atravesando las diversas formas de probar y relacionándolas entre sí.

Séneca rechaza el silogismo abstracto prolijamente como prueba ineficaz. Por el contrario, se encuentran en él acá y allá procedimientos inductivos que arrancan de ejemplos concretos. Apenas asoman deducciones retóricas minuciosas o epiqueremas completos. Por el contrario, y contrastando notablemente, to-

dos sus escritos se hallan poblados de motivos lógicos inmediatos de comprobantes y de razones, de entimemas retóricos en el sentido más amplio de la palabra. Con ellos se combinan un gran número de sentencias, que hacen el estilo vivaz y brillante rozando a veces con la zona del refrán. Con éste expresa, por otra parte, una experiencia y opinión generalizada y con frecuencia aduce un famoso inventor, cuyo nombre se ha perdido. Cuando se expresa con una frase como de un autor importante, tenemos una prueba de autoridad, que se apoya en personajes de nota, ante todo Filósofos y Poetas. Sus sentencias y versos añaden, además, la fuerza del lenguaje rítmico. También puede aparecer la semblanza de figuras notables aún en su manera de portarse y de vivir, con lo que se produce el ejemplo histórico. El puente lo forma el apotegma y la anécdota, que caracteriza con palabras impresionantes y atinadas una manera de pensar y de obrar. Históricamente imprecisas se introducen figuras-modelos del mito y de la fábula, y aún animales, como protagonistas de la acción. Esto confina con la comparación y puede ser un ejemplo sin mención de nombres históricos, pero que como comparación puede extenderse a todos los demás componentes posibles de la naturaleza. El cuadro pinta inmediatamente ante los ojos unos hechos de nuestro tiempo y actúa plenamente sin necesidad de moraleja; en descripciones más amplias se alcanza una composición minuciosa y representativa.

Aquí se llega con todo, a la frontera de una demostración determinable, y aún se pasa más allá, incluso entendiéndola en toda su amplitud y provista de todos los medios que contribuyen a la persuasión del lector, como lo hizo la retórica antigua. En la argumentación de Séneca se palpa siempre su pensamiento concreto, orientado a la práctica de la vida diaria y a un modo vívido de pensar." (12)

El sustrato categorial relacional, subyacente a esta forma argumentativa (13), explica la antipatía senecana hacia

los cavilladores de la primitiva Estoa, contaminados del sustancialismo aristotélico.

Buen exponente de ello lo tenemos en la discusión planteada en la Epístola 113 sobre la naturaleza de las virtudes:

Deseas que te escriba mi sentir sobre esta cuestión que se agita entre los nuestros: si la justicia, la fortaleza, la prudencia y las otras virtudes son animales. Con sutilezas así, carísimo Lucilio, hemos conseguido que parezca que ejercitamos el ingenio en cosas inútiles y malogramos nuestro ocio en discusiones que no han de reportarnos provecho alguno. Haré lo que desees y te expondré la opinión de los nuestros. Pero yo te confieso que soy de otro parecer. Creo que estas cosas son propias de los que van calzados con zapatos y mantos a la usanza griega. (14)

La misma contraposición del objetivismo helénico y del personalismo estoico se encuentra en la alabanza y semblanza de Quinto Sextio y de los Sabios antiguos:

Estuviste ayer con nosotros. Pudieras quejarte si sólo hubiera dicho ayer; por eso añadí con nosotros, pues estás conmigo siempre. Concurrieron también algunos amigos, en cuyo obsequio se hace humo; no el que suelen exhalar las cocinas de los bien comidos e infunden alarma a los vigilantes nocturnos, sino aquel otro moderado, que da a entender que llegaron huéspedes... Luego se dio lectura al libro de Sextio, padre, hombre grande, si mi opinión te merece algún crédito, y estoico, aunque lo niegue él. ¡Qué vigor el suyo, dioses buenos, qué grandeza de alma! Esto no lo hallarás en todos los filósofos; los escritos de algunos sólo los abriga un gran nombre; pero son exangües; enseñan, argumentan, utilizan, pero no infunden espíritu porque no lo tienen. Cuando leyeres a Sextio, dirás: Aquí hay vida; aquí hay vigor y libertad; este hombre es sobrehumano y me deja henchido de una grandiosa confianza (15).

El perfil filosófico de Sēneca se intuye ya en su toma de posición frente a las "inepcias griegas". Sin embargo conviene explicitarlo más claramente mediante el estudio contextualizado de sus categorías filosóficas. Antes de proceder a ello, será conveniente hacer unas breves consideraciones metodológicas.

3.-Presupuestos metodológicos: Lógos y categorías.

"Entiendo por categoría una función intelectual inconsciente de forma determinada, o una determinación lógica inconsciente, que establece una determinada relación" (16)

Las categorías pertenecen, según este testimonio de Hartmann, a la esfera del inconsciente. Sólo a través de sus resultados, ciertos elementos formales de los contenidos de conciencia aparecen en la esfera de ésta. Consiguientemente la reflexión consciente, partiendo del contenido de conciencia que se le da como algo elaborado a posteriori, puede llegar, por abstracción, a las formas de relación que actuaron en su formación y así a los conceptos categoriales. Estos son por tanto, "los representantes conscientes de las funciones categoriales inconscientes, descubiertas inductivamente" (17)

W. Windelband en su tratado Von System der Kategorien reconoce que la teoría de las categorías de Hartmann "es decididamente el acontecimiento más singular e importante después de Hegel" (18). No obstante, le critica los presupuestos metafísicos operantes en el sistema, que contrastan con su defensa teórica del método psicológico.

Por lo que respecta al sistema estoico-senecano esta objeción de W. Windelband a Hartmann carece de interés. Lo realmente relevante consiste en la elección de los presupuestos metafísicos constitutivos del sistema; esto es, no confundir la metafísica del nous helénico con la propia y específica del Lógos estoico.

A nuestro modo de ver, ésta es la auténtica originalidad de E. Elorduy frente a Pohlenz. Nosotros nos adherimos al primero

por considerar sus tesis más consistentes, según se verá en la segunda parte de este trabajo mediante la explicitación de los sustratos etnolingüísticos y socioculturales del pre-indoeuropeísmo.

De momento podemos afirmar que el método psicológico de Hartmann, despojado de sus presupuestos filosóficos, parece haber estado latente en la interpretación elorduyana de los fragmentos estoicos y los escritos senecanos.

En orden a fundamentar nuestra "toma de posición" y para contextualizar los categoremas senecanos, bueno será hacer un estudio crítico-comparativo de las posiciones de especialistas tan autorizados como Zeller(19), Trendelenburg(20), Pohlenz (21), Barth (22), Reesor (23), Goldschmidt(24), ...con las personales de E. Elorduy(25). Con el telón de fondo del sistema categorial estoico primitivo podremos valorar mejor el personalismo senecano y su metafísica energétivista latentes, como es natural, en su revolución ético-social de signo benefactor.

Nuestra insistente búsqueda de claridad no dejará de confirmar al final la imposibilidad de un conocimiento completo de las categorías, conforme ha sido constatado por N. Hartmann. Según este autor, las categorías pueden solamente conocerse en parte, hay algo de irracional, o mejor arracional, en ellas. Pero este aspecto no afecta al ser de las categorías: "Las categorías permanecen independientes del grado de su cognoscibilidad. Lo que de ellas puede captarse, aunque es poco, no pierde valor por el hecho de que tiene sólo carácter parcial; lo mismo que en el conocimiento de los entes concretos, la eterna imperfección del conocimiento no disminuye el valor de lo conocido"(26).

4-La tabla categorial de la Estoa

La fijación del sistema categorial del Pórtico reviste serias dificultades. Como causas motivadoras de su problematidad podemos apuntar las siguientes:

- La fragmentariedad de los textos (27).
- Los matices diferenciadores de los autores.
- La diversidad de los presupuestos interpretativos de los investigadores del estoicismo.
- La propia dificultad del tema categorial.

En el estado actual de las investigaciones, podemos distinguir claramente dos líneas interpretativas que explicitaremos posteriormente:

La primera, de inspiración aristotélica, sigue la trayectoria iniciada por Trendelenburg y Zeller sin destacar, a nuestro entender, la personalidad propia y la originalidad del fenómeno estoico. Podemos enumerar como sus representantes más destacados a Paul Barth, Pohlenz, Bréhier, Goldschmidt, von Arnin, Reesor... No obstante, las dosis de aristotelismo introducidas por estos autores no son, ni mucho menos, iguales. Pero, sin excepción, puede detectarse en todos ellos la presunción de una excesiva vinculación estoica al estagirita.

La segunda, de inspiración arameo-semítica, rompe con las posiciones precedentes haciendo valer como clave y variable interpretativa al lógos arameo, que como arquetipo primordial da configuración y cohesión lo mismo a las distintas partes del sistema estoico que a la ética social del egregio cordobés. Su representante más cualificado es E. Elorduy, que expone su interpretación en las obras: Die Sozialphilosophie der Stoa y El Estoicismo. Su lectura nos evoca el pensamiento de Windelband, pero despojado de su formalismo: Se encuentra un principio para la determinación de las categorías "cuando se desarrollan las posibilidades contenidas en la esencia de la unidad sintética de la multiplicidad y se descubren las condiciones para el cumplimiento de estas funciones" (28).

Este principio es para El Prof. E. Elorduy el lógos activista de la Estoa: El no tener en cuenta esta variable interpretativa distorsiona gravemente la especificidad del fenómeno estoico.

Como era de esperar una ruptura interpretativa tan profunda no podía tener lugar sin un proceso polémico. La historia del mismo ya la reproducimos abreviadamente en la nota primera de la parte introductoria. Nos corresponde ahora explicitar la victoria del relacionismo estoico frente al sustancialismo aristotélico; y vamos a hacerlo contraponiendo las dos orientaciones interpretativas anteriormente señaladas:

a) La orientación aristotélico- helenística:

Paul Barth (29), siguiendo a Trendelenburg, hace la siguiente exposición sucinta de las categorías estoicas: "No hay que confundir las nociones comunes, que en cierto modo son innatas con los conceptos generalísimos, con las categorías (que desde Aristóteles reciben este nombre), las cuales son obtenidas mediante el pensamiento científico. Representan las determinaciones más generales a las que hay que subordinar siempre todo fenómeno según su género. Aristóteles había admitido diez categorías cuyo número, sin embargo, era susceptible de gran disminución. La posición, la pasión y la acción pueden subsumirse bajo la categoría de modo. Con esto quedan suprimidas tres categorías. Además el lugar y el tiempo pueden concebirse como relaciones; puesto que siempre son relativos, parten de un determinado punto. La cantidad se incluye algo violentamente en el modo; de suerte que de las diez categorías solamente quedaron cuatro: Sustancia, cualidad, modo y relación" (30)

Como puede verse, la dependencia aristotélica es difícil afirmarla con mayor claridad: Las cuatro categorías mencionadas no serían sino una variante condensada de las diez categorías del estagirita con el correspondiente protagonismo de la sustancia.

Barth tan sólo establece dos diferencias, además de la numé-

rica:

1a. "Lo que Aristóteles llama cualidad, en el estoicismo no es la mayor parte de las veces cualidad sino modo. La cualidad constituye en el estoicismo los géneros; la cualidad dominante se llama éxis" (31).

2a. "Sin embargo estas cuatro categorías no se hallan coordinadas en el mismo plano, sino que las precedentes permanecen en la siguiente; se les añade tan sólo una nueva determinación" (32).

Termina el autor afirmando que tal fue la común doctrina estoica desde Crisipo, siendo compartida por el propio Séneca, el cual menciona, sin aceptarlo, un solo ensayo hecho por otros para establecer, según principios de Platón, una división en seis de la primera categoría.

A nuestro modo de ver, la referida exposición da una visión distorsionada del estoicismo, dada la función fundadora del pensamiento que tienen las categorías. Permanece excesivamente vinculada al primer estadio de las investigaciones estoicas, el propio de Trendelenburg y Zeller, en el cual al lógos no se le reconoce autonomía con relación a la materia. El segundo lo inicia Pohlenz con su dematerialización(33) y el tercero E. Heidegger con su personalización(34).

Si la filosofía aristotélica se caracteriza, frente al pensamiento platónico, por haber encerrado las formas inteligibles estáticas e inmutables del cosmos noetós en la potencialidad de la materia, interpretar en clave del estagirita a la Estoa, como lo hace Barth, equivale a distorsionar el dinamismo transcendente del lógos estoico-semítico.

Otra de las objeciones que merece la exposición precedente es la carencia de sensibilidad con respecto al filósofo cordobés. Ni el texto ni el contexto de la Epístola 58, citada por Barth, autorizan a una interpretación semejante. Esta unificación con el Pórtico primitivo del estoicismo senecano nos recuerda el equívoco de Tréhuac con relación al tema del beneficio, del que no destaca la prevalencia de la dimensión social sobre el aspec-

to político.

Más próximo a las posiciones elorduyananas, relativas a la transcendencia del lógos, se encuentra Pohlenz en su obra Die Stoa que vamos a analizar inmediatamente. Esto no obstante, el insigne historiador alemán aunque acepta las categorías del lógos defendidas por E. Elorduy, al no criticarlas, hace una caracterización y descripción de las mismas con rasgos claramente diferenciados.

Eso puede ser constatado tanto en la enumeración de los categoremas, como en la naturaleza accidental de la relación, la relativa vinculación estoica al estargirita, la omisión de la supercategoría del tò ti ...etc.

En orden a una contextualización de las posiciones senecanas bueno será hacer un análisis descriptivo de Pohlenz contrastando o complementando sus posiciones con otros autores. Posteriormente completaremos el cuadro con el estudio de E. Elorduy, de singular importancia para comprender la especificidad estoica, pero muy particularmente la metafísica subyacente a la "Teoría del Beneficio". Esperamos de esta manera hacer un excursus histórico de los tres estadios de las investigaciones modernas antes de llegar al vértice de la pirámide que representa la Epístola 58, verdadera atalaya para interpretar y comprender el pensamiento senecano.

Gli Stoici chiamarono anche Zeus la loro divinità universale. Sorge ora la questione se essi poterono concepire il loro dio "a forma di palla" come persona. Qui però dobbiamo tener presente che solo col cristianesimo, e anche allora gradatamente, si pervene ad una formulazione chiara del problema e che è facile frammischiarvi qualcosa di quell'antropomorfismo che gli Stoici per principio escludero dalla loro rappresentazione della divinità. (35)

Estas afirmaciones de Pohlenz, claramente desautorizadas por las investigaciones modernas en lo que respecta al filósofo cordobés, adquieren plena significación mediante el estudio de su contexto:

Non è quindi azzardato concludere che la rappresentazione della divinità che fu propria di Zenone e di Crisippo mostra dei tratti presi dall'Oriente. Indubbiamente noi conosciamo così poco della religione dei Fenici e dei popoli a loro affini, che bisogna andare molto cauti. Anche se in effetti il lógos creatore della Stoa trae origine dall'idea di un Dio creatore trascendenti (vedi sopra, p. 128 s), la sua identificazione con la physis che plasma tutto secondo leggi immanenti indica una radicale trasposizione nel modo di pensare ellenico. Ellenico è l'orientamento di fondo della teologia stoica... (36)

La misma especificidad estoica, aunque contaminada por el entorno helénico, se desprende de un pasaje precedente del propio Pohlenz:

Dallo stoicismo s'esprime un sentimento della vita completamente nuovo. E questo sentimento non si può dire sia proprio quello dell'epoca, che, per l'appunto nel campo religioso, aveva preso tutt'altra via. Se ci domandiamo di dove esso provenga, ci imbattiamo nel mistero della personalità. Ma forse non è troppo arrischiato pensare anche qui all'origine di Zenone e per lo meno porre il problema: nell'elaborazione della teoria del lógos non ha forse avuto parte il fatto che questo filosofo portò con sé dall'Oriente l'idea di un dio trascendente e creatore e, a contatto con lo spirito ellenico, lo trasformò in una potenza divina che opera e plasma dall'interno? (37)

Evidentemente podríamos dilatar indefinidamente los testimonios de Pohlenz relativos al semitismo estoico. Pero hemos seleccionado los siguientes en orden a justificar la categorización personalista. Categorización que no aparece en Pohlenz por poner un énfasis mayor en el dominador común del Pórtico con el helenismo que en su especificidad propia.

A nuestro modo de ver, ocurre lo contrario en E. Elorduy: Su atención se centra en la especificidad propia del fenómeno estoico, como eslabón de una corriente primitiva sapiencial, reflejada en el personalismo senecano, sin las contaminaciones helénicas propias de la Estoa antigua.

Estas ambivalencias de la primitiva filosofía estoica justifican a nuestro modo de ver, en cierta medida, la relación de los categoremas presentada por el historiador alemán, y su caracterización:

Aristotele aveva indagato sotto quali punti di vista un essere può divenire oggetto dell'enunciato e aveva conseguentemente fissato dieci "categorie". Anche qui gli Stoici si riallacciarono ad Aristotele. Ma poiché a loro interessavano non gli "enunciati", ma gli oggetti reali, fecero una suddivisione in "generi dell'essere", distinguendone quattro: il sostrato ὑποκειμενον, la qualità ποιόν, la maniera d'essere πὸς εἶον e la maniera d'essere risultante dalla relazione con un altro ente πρὸς τι πὸς εἶον. (38)

No se le oculta a Pohlenz el dinamismo transcendente, no personalizado, del lógos y en nota a pie de página hace las observaciones siguientes:

La differenza sostanziale tra la quadripartizione stoica dei gêne tou óntos (vedi Lotino VI 1^aSVF. II 371.cfr.369-375) e la dottrina aristotelica delle categorie in genere non viene esattamente colta: Cfr. per es. Schmekel Pos. Phil. I p. 621 ss. Anche v. Arnim (Philos., p. 227) interpreta i gêne stoici come "maniere di considerare le cose che si riscontrano nei pensieri umani e nel discorso umano". La Stoa non conosce una "dottrina delle categorie" né un termine "categorie" in senso aristotelico, ma soltanto un generico kategórema inteso come τὸ κατὰ κινῶς ἀγορευόμενον (SVF. II 183-184). Gli Stoici comunque unirono alla loro dottrina una critica della dottrina aristotelica, critica in parte conservata presso Simplicio, In Arist. cat. (il materiale è raccolto da Schmekel, op. cit., p. 623 ss.). Le testimonianze tarde sono interpretate - oltre che da Elorduy Sozialphil. p. 62 ss - particolarmente da Rieth, Ethik, p. 55 ss.... - Il punto di partenza del pensiero stoico è che alla base di tutto ciò che diviene debba esserci una οὐσία (cfr. SVF. II 599), cioè la πρότε ὄν (SVF. II 317). Infatti dell'essere concreto fa parte l'atto formativo per opera del lógos. ὑφίσταται e ὑφίσταται sono usati da Crisippo come termini rigorosi, mentre non è ancora dimostrabile che abbia usato ὑπόστασις, cfr. Dörrie (art. cit. a p. 78 n.) (39)

Si el dinamismo transcendente del lógos es destacado acertadamente por Pohlenz, como elemento diferenciador del Pórtico frente al estagirita, no ocurre lo mismo por lo que respecta al relacionismo estoico.

Un estudio detenido de la categoría de la relación puede ayudarnos a comprender el alcance social del pensamiento de la primitiva Estoa y muy particularmente el fundamento metafísico de la ética benefactora.

Haciendo un balance provisional de la doctrina de Pohlenz, hemos de constatar que representa un sustancial avance con relación al primitivo estadio de las investigaciones estoicas. Esto puede verse en su caracterización del lógos, de origen semítico, aunque no incorpore la supercategoría del tò tí, tã óia, ò kósmos, en la relación de los categoremata anteriormente recogida.

Por lo que respecta a la victoria del relacionismo sobre el sustancialismo creemos que la postura de Pohlenz está más distante de las tesis elorduyanas, ya que la categoría de la cualidad, aunque dependiente del lógos y no unida, como en Aristóteles, sustancialmente al úpokeimenon, permanece absolutizada.

De hecho, tomando como punto de referencia a Crisipo, asigna a la relación un simple valor accidental:

Le qualità costituiscono l'essenza della cosa individuale. Questa però può esser^e determinata nella sua natura propria anche da un influsso esterno o da una situazione temporanea. È, questa, la "maniera d'essere" delle cose individuali già qualificate. Se, infine, il modo dell'essere risulta soltanto dalla relazione con un altro ente, abbiamo la relazione, la "maniera d'essere in rapporto a qualcosa". Come esempi si citano i concetti di padre e figlio, di destra e sinistra, e Crisippo indicava, a chiarimento, le pietre dell'arco che si sostengono a vicenda. Egli considerò da questo punto di vista anche il rapporto delle parti col tutto. Pensa dunque ai casi in cui un concetto ha valore solo per il tempo in cui simultaneamente ne è pensato, come realmente esistente, anche un altro. La relazione per tanto non procede dall'essenza della cosa individuale qualificata, ma, accidentalmente, dal rapporto in questa viene a trovarsi con un'altra. (40)

A nuestro modo de ver, la especificidad del relacionismo estoico no ha sido captado en todo su alcance más que por el profesor E. Elorduy. Ni Pohlenz ni otros tratadistas han podido liberarse de la óptica sustancialista inherente a los sustratos lingüísticos no pre-indoeuropeos.

Las dos categorías más problemáticas, el pòs éjon y el prós tí pòs éjon, son caracterizadas por los especialistas consultados de la siguiente forma:

Paul Barth, inspirado en Trendelenburg, las denomina respectivamente como "modo" y "relación", no sin advertir que: "Lo que Aristóteles llama cualidad, en el estoicismo no es, la mayor parte de las veces, cualidad, sino modo. La cualidad constituye en el estoicismo los géneros; la cualidad dominante se llama óxis" (41).

Reesor las traduce por "disposición" y "disposición relativa" (42), identificando la primera con la relación externa y la segunda con la relación interna.

Goldschmidt, siguiendo a Bréhier, no se aparta mucho de los anteriores: "manière d'être" y "manière d'être relative" (43).

Pohlenz, finalmente, utiliza los términos de "manera de ser" y "relación" (44).

El aire de familia que se desprende de estas traducciones está basado, a nuestro modo de ver, en los presupuestos sustancialistas latentes en sus autores. E. Elorduy, al utilizar, correlativamente, los términos de "cuasicoherente" y "cuasirelativo" (45), nos descubre el principio de complementaridad latente en el Pórtico, verdadera clave interpretativa del sistema.

Pero antes de polarizar nuestra atención en él, continuemos con la exposición de Pohlenz.

Es interesante, en orden a la determinación de las posiciones de esta autoridad, resaltar su desautorización de los testimonios tardíos relativos a los catagoremas del Pórtico. La crítica que nos merece tal toma de posición la haremos posteriormente.

Pero previamente dejemos constancia de ella:

Secondo una notizia tarda "gli Stoici" avrebbero esteso la relazione anche a qualità essenziali delle cose, come il "dolce" e l'"amaro", qualità che vengono pensate in rapporto ad oggetti su cui agiscono. Ma per la Stoa antica questa teoria non è attestata, come è problematico che abbia posto accanto alla "maniera d'essere in rapporto a qualcosa" un più generale "in rapporto a qualcosa?". Tutta la teoria dei quattro modi dell'essere non è attestata anteriormente a Crisippo, e senza dubbio questi per primo attribuì un profondo significato ad uno dei modi dell'essere. Alludiamo alla "maniera d'essere". Abbiamo già notato che Crisippo modificò sostanzialmente la teoria zenoniana della conoscenza con il concepire rappresentazione e synkathesis non più come funzioni di due facoltà psichiche indipendenti, ma come due diverse maniere di comportarsi di un unico organo centrale dell'anima (vedi sopra, p. 114). Elli spiegò in modo analogo tutti gli altri processi psichici: istinti, affezioni, memoria, conoscenza, sapere, l'anima stessa in un dato comportamento. Perfino il camminare, che ha la sua causa specifica in una decisione dell'anima, è un processo in cui l'organo centrale dell'anima, l'hegemonikon, diventa per così dire "anima caminante". Ora in una tale prospettiva l'anima stessa diventa l'elemento vitale che tutto penetra, il pneuma, che si presenta a noi in un determinato comportamento. La medesima spiegazione è data da Crisippo anche in altri campi affatto diversi: l'estate non è altro che l'aria atmosferica riscaldata dal sole fattosi più vicino, e analogamente vengono spiegati come determinazioni e maniere di comportarsi dell'aria non solo le altre stagioni, ma anche il giorno e la notte, il mese e l'anno. (46).

A nuestro modo de ver, la desautorización de los testimonios tardíos (47) condena a la inconsistencia más completa un sistema filosófico tan perfectamente arquitrabado como es el del Pórtico. Creemos que la única forma de salvar su coherencia es la "interpretar con óptica relacionista las exposiciones relativas a sus categoremáticas. La supercategoría de relación con sus variedades polisémicas establecidas en el sistema cate-

gorial de E. Elorduy constituye el punto de partida y el ángulo de visión idóneos para soslayar las dificultades encontradas por otros intérpretes como Goldschmidt, Reesor y el propio Pohlenz.

La utilización de los categoremas hecha por Crisipo en el pasaje apuntado anteriormente, demuestra de forma palmaria que la cualidad(poión) y la disposición(pòs éjon) no son entidades realmente diferenciables. Constituyen una única forma de relación interna, dimanante del lógos, que se proyecta como potencialidad hacia distintas formas de relación que le son externas: objetos del conocimiento y la virtud, realidades físicas... Tanto el Lógos cósmico como el humano son caracterizados por Crisipo desde una perspectiva relacional: el pòs éjon no es sino una forma de relación interna del poión, en virtud del cual se proyecta dinámicamente al objeto externo que le adviene.

Además del relacionismo inherente a la cualidad, y no destacado por Pohlenz, este autor admite que es muy posible que Crisipo "haya admitido una cuasi-relación para aquellos conceptos que no pueden ser pensados el uno sin el otro, pero para los cuales la existencia real del uno excluye la del otro" (48)

Concluyendo con las tesis del insigne historiador alemán podemos hacer el siguiente juicio valorativo:

Consideramos como un acierto hermenéutico el haber destacado la originalidad del lógos estoico frente al nous helénico, pero en lo relativo al tema categorial no ha destacado con la conveniente intensidad la victoria relacional sobre el sustancialismo aristotélico. Aún admitiendo la semejanza de los categoremas del Pórtico con relación a los del estagirita, tal semejanza la ha acentuado sólo mediante la autonomía de la cualidad-poión-con relación al sustrato-úpokeimenon-, no destacando suficientemente el dinamismo relacional que los enlaza: la cualidad, aún estando internamente relacionada con la sustancia o sustrato, la determinación que le adviene con esta le es externa. Con esta salvedad no tiene nada de sorprendente

el que según Plotino (II 4,1 =SVF.II 320) los estoicos concebieran a la divinidad incluso como úle pòs éjousa. Pohlenz considera arbitraria esta afirmación de Plotino haciendo resaltar con mayor claridad todavía, si cabe, su absolutización de la cualidad estoica:

Se Plotino (II 4,1= SVF.II 320) dichiara che gli Stoici alla fine arrivarono a spiegare anche la divinità come úle pòs éjousa, si tratta naturalmente di una illazione arbitraria. È invece esatto che gli Stoici dovevano considerare le cose individuali fornite di qualità come úle pòs éjou-sa, anche se essi applicarono il pòs éjon in generale solo al comportamento delle cose individuali già qualitativamente determinate. (49)

Las dificultades encontradas por Pohlenz y otros autores a la hora de coordinar los distintos fragmentos está a nuestro modo de ver en los presupuestos sustancialistas de las lenguas indoeuropeas, como el griego, olvidando o no explicitando convenientemente el relacionismo de sustratos lingüísticos primitivos. Sólo desde ese ángulo de visión, que explicitaremos en la segunda parte de nuestro trabajo, es posible detectar la movilidad de un sistema relacional como el estoico, donde las distintas partes de la filosofía forman una unidad dinámica, presidida por el Lógos.

Mientras no descendamos a ese sustrato profundo nos encontraremos con resultados precarios como los conseguidos por Reesor y el propio Goldschmidt.

El primero en su documentado estudio The stoic categories consigue realizar sustanciales avances en el plano del relacionismo horizontal del pòs éjon y del prós ti pòs éjon, pero no despliega el relacionismo vertical del tò tí, tà óla, ò kós-mos, de tan claro signo personalista en el filósofo cordovés.

Al igual que Pohlenz, incurre en la incompresible omisión de no hacer referencia al autor objeto de nuestro estudio.

Goldschmidt, por el contrario, no incurre en tal omisión y afirma que la doctrina del tò tí, tan incompresible para Plo-

tino, fue afirmada por Séneca a pesar de ser tan poco favorable a la subtilitas (50). Pero incurre en el error de recurrir a etimologías griegas de signo sustancialista para explicar el sentido profundo de los categoremas estoicos: "Es difícil, en efecto, no reconocer en estos términos estoicos, el tí y el ón, una descomposición de la fórmula aristotélica de la oúsfa, del tí éstin" (51).

No vamos a detenernos en la exposición categorial de Goldschmidt. Simplemente diremos que si es cierto que un error mínimo en el principio se convierte en máximo al fin, la exposición de este autor no nos parece muy afortunada. Divide las categorías en constitutivas y relacionales; pero a estas últimas les asigna un valor accidental volviendo a las posiciones ya superadas de Trendelenburg y Zeller. Los incorporeales, siguiendo a Bréhier, quedan reducidos a "simples conceptos" desprovistos de existencia real y el tí es equiparado con el pantelos ón platónico, no sabemos cómo, pues no goza de un estatuto ontológico superior al asignado a los incorporeales, para hacer derivar de él la existencia del mundo real.

Creemos que toda esta serie de inconsistencias tan sólo pueden articularse correctamente desde la perspectiva y ángulo de visión del lógos activo senecano. Los resultados del Prof. E. Elorduy que ha seguido esta clave interpretativa nos parecen incomparablemente más consistentes. Su hipótesis interpretativa puede ser refrendada por el relacionismo característico de los sustratos lingüísticos preindoeuropeos como podrá comprobarse en la segunda parte del presente trabajo.

El apartado siguiente lo dedicamos al análisis de la categorización personalista, introducida por la autoridad mencionada, conscientes del superior valor hermenéutico en orden a conseguir la "simpatía histórica" del fenómeno estoico. El contraste resultante de su comparación con la orientación aristotélico-helenística, puede situarnos en una posición privilegiada para captar la metafísica energetivista y relacional subyacente a la "Teoría del Beneficio".

b) La orientación personalista: Categorías del Lógos.

Las disparidades interpretativas de los especialistas consultados, así como las supuestas oposiciones descubiertas en los fragmentos llegados hasta nosotros, nos inclinan a suponer que la naturaleza íntima de los categoremas estoicos no ha sido convenientemente asimilada. Parodiamos a Smekel al hacer una afirmación similar relativa a las categorías aristotélicas... Todo ello nos indica claramente que se trata de un sistema, no sustancialista, sino relacional, y que la utilización estoica de los categoremas fue hecha con gran libertad, presentando matices diferenciadores en cada autor en función de las perspectivas adoptadas para la correcta explicación de los más diversos fenómenos.

A nuestro modo de ver el estudio más consistente y documentado, de los consultados, es el del Profesor E. Elorduy, que recoge el "relativismo" no sólo de lo activo-tò poionun- y lo pasivo-tò pás-jon-, sino también de los otros dos categoremas clásicamente interpretados como relacionales: el pos éjon y el prós tí pos éjon.

Este relacionismo "relativizado" y presidido por la supercategoría del tò tí creemos que no ha sido convenientemente asimilado en toda su dinamicidad por los representantes de la orientación aristotélico-helenística reseñada: Barth, Pohlenz, Reesor, Goldschmidt, Brehier...

Sin embargo, tan sólo desde este nuevo ángulo de visión, introducido por el Prof. E. Elorduy, pueden armonizarse las supuestas oposiciones de las fuentes estoicas, relativas al uso de los categoremas por parte de: Zenón, Cleantes, Aristón y Crisipo; igualmente adquieren una nueva iluminación tanto los comentarios de Simplicio y Plotino como los testimonios de Séneca. De esta manera el "hiatus" lógico, introducido por Pohlenz, entre la especificidad del lógos estoico-semítico y el sistema categorial del Pórtico, desaparece.

En vista de todo ello nos adherimos decididamente a la orientación personalista y relacional de la autoridad mencionada, explicando el alcance y originalidad de su tabla categorial, que pre-

sentamos a continuación: (52)

1: Algo= quid= tò tí- tà òla- ò kòsmos (los todos-cosmos)	
2: Lo material=tò ón=lo ente	lo inmaterial=tò mè ón=no-ente
tò pásjon= lo pasivo=tò úption=lo yacente	tò poloun=lo activo=tò òrzón=lo erguido
úle=materia	Lógos-Dios-Eter-Aire
Estabilidad=sjésis	motus=kínesis
Lo absoluto=tò kaz'èautó	Lo relativo=tò prós ti
tò prós tí pos éjon=lo cuasirrelativo	tò katà diaforán=lo diferencial
oúsía=materia	éxis,tónos=tenor(la tensión)
3: tò ùpokeímenon =sujeto	tò poión= cualidad
tò prós tí pos éjon= lo cuasirrelativo	lo cuasicoherente=tó pos éjon

Los materiales y fuentes fundamentadoras de la tabla transcrita pueden verse en las obras: El Estoicismo, tomo I, pág. 193-264, y Die Sozialphilosophie der Stoa, pg. 62-134. Son de particular interés, además del estudio histórico-cultural del estoicismo, la interpretación de las fuentes tardías: Simplicio, In Aristot. Categ. f. 42, v, 165, 33; A, II, 403. Plotino, Ennead., VI, I, 25; SVF, II, 371, Stobaeus, Ecl. I, pg. 153. W. A, II 471. Simplicio. In Arist. Categ., f. 16, v; Kalbf., 66, 33 ss. A, II 369. Varro, De lingua latina V.

A nosotros más que la fundamentación de la presente tabla, que todavía no ha sido desautorizada, nos interesa contrastar su especificidad con relación a las orientaciones sustancialistas de Barth, Pohlenz, Goldschmidt, Reesor..., al objeto de evidenciar

su superior consistencia y valor hermenéutico, para la interpretación del estoicismo en general y de la "Teoría del beneficio" en particular.

En este orden de cosas, podemos decir que son tres las notas específicas de la tabla reseñada: Relacionismo, totalidad y sentido trascendente:

- No faltan en las exposiciones de los autores anteriormente tratados confirmaciones indirectas de la orientación personalista elorduyana. Según M. Reesor: "La disposición relativa parece haber tenido varios usos. Fue aplicada tanto por Crisipo como por Posidonio... Ambos filósofos argüían que tanto el bien como el mal no podían existir independientemente el uno de el otro. Puede haber sido utilizada también para describir las relaciones contrastantes en una diéresis que son cualificadas de acuerdo con la diferencia" (53). "Las virtudes parecen haber sido referidas a aquello a lo que fueron aplicadas y el término disposición relativa parece significar relación interna... La interpretación que hace Cleantes de las virtudes fue probablemente similar a la de Zenón y Aristón... Es posible que el concepto zenoniano de virtud fuera esencialmente el mismo que el de Crisipo y que las virtudes fueran también cualidades para Zenón... En su concepto de la relación, Zenón fue siguiendo las muestras filosóficas de su tiempo. Aristóteles mismo había concebido algo de las relaciones como internas y Espeusipo sostuvo que una entidad era simplemente la suma de sus relaciones..." (54).

- El relacionismo horizontal descubierto por Reesor en el tratamiento de la virtud y la cualidad por parte de la Estoa antigua es complementado por el Prof. Elorduy con el relacionismo vertical del tò tí que corona su sistema categorial. Esta especificidad, documentada en Plotino y Séneca, no ha sido vista por aquel autor a pesar de mostrar su admiración respecto a la etimología

del Titán Coeus, señalada por Zenón: "Muy poca evidencia relativa a las cuatro categorías se puede encontrar en los fragmentos de la filosofía de Zenón. Que cualificado -poiós- y cualidad -poió-tees- jugaron, sin embargo, algún papel en su metafísica se puede deducir por su etimología del Titán Coeus. Un escoliasta, que es situado por Flach en la primera centuria de nuestra era, cita a Zenón como estableciendo que los titanes fueron los elementos del universo, y Coeus la cualidad... Tenemos también sus etimologías de los otros tres titanes. Creius es calificado como el poder real y regulador, Hyperion como el movimiento hacia arriba y Iapetus como el movimiento hacia abajo. Quizás, cualidad en este pasaje era sinónimo de vida o poder. Parece también que consideró la cualidad como inherente al sustrato." (55)

- El dinamismo transcendente de la tabla categorial apuntada viene confirmado indirectamente por Reesor. Este dinamismo relacional, tan explícito en la concepción elorduyana, está ausente también en Pohlenz, aunque no falte en el insigne historiador alemán su confirmación indirecta: "Del estoicismo se desprende un sentimiento de la vida completamente nuevo. Y este sentimiento no se puede decir que sea propio de la época, que por lo que respecta al campo religioso, había tomado una vía muy diversa. Si nos preguntamos su procedencia nos introducimos en el misterio de la personalidad... En la elaboración de la teoría del lógos no ha intervenido en parte que este filósofo (Zenón) trajo consigo del Oriente la idea de un dios transcendente y creador y, en contacto con el espíritu helénico, lo transformó en una potencia divina que actúa desde el interior?" (56)

- Desde la perspectiva, contrastadora de las diferencias, que venimos apuntando, creemos que la variable documental que podría acercar las posiciones es la Enneada VI de Plotino.⁽⁵⁷⁾ A este respecto comenta Elorduy: "Plotino quiere refutar las categorías estoicas como absurdas en sí mismas; y para ello aduce además de esas cuatro categorías -úpokeímena, poiá, pòs éjonta, prós tí pòs éjonta- otra superior a todas cuatro que es el tò tí. Añade que tendría mucho que hablar sobre esa contra-

dicción de poner cuatro categorías y una general-génos que las abraza, por encima de ellas. Para nosotros es ya mucho lo que esta declaración nos dice: pues por ella nos cercioramos de que Plotino y la Estoa consideraban verdaderas categorías (Plotino: gêne tou óntos), lo mismo que las cuatro anteriormente citadas y las categorías aristotélicas, el tò tí de que ahora nos habla. Esta observación indica que Plotino tenía ante sí una serie escalonada de categorías estoicas, como las que antes dedujimos de Varrón, independientemente de Plotino y Simplicio. Es decir, habla de un género supremo y de dos grupos de subgéneros o subespecies de este tò tí. Además les objeta Plotino a los estoicos que el "algo" no puede predicarse de lo corpóreo ni de lo incorpóreo; ni puede ser ón ni mè ón. Una nueva objeción instructiva para nosotros es la que agrega a continuación, y es el que los estoicos pasan del "algo" a sus especies inferiores sin establecer ninguna diferencia específica, cosa que también sería incomprensible en la dialéctica aristotélica; esto quiere decir que para pasar de un grupo a sus inferiores no debemos pretender tampoco nosotros dividir los géneros superiores según el método aristotélico a que estamos acostumbrados, sino sencillamente anotar las divisiones tal cual las encontramos en la Estoa" (58).

-Por nuestra parte podemos añadir, después del estudio contrastado de las orientaciones sustancialista y relacional, que la segunda es incomparable ^{mucho} más consistente y armónica con las tesis fundamentales de la Estoa:

- 1.-La teoría de la mezcla.
- 2.-La infinita divisibilidad del tiempo y del espacio.
- 3.-El uso de las representaciones en lógica.
- 4.-La oposición al atomismo.
- 5.-La dependencia de la materia respecto al lógos.
- 6.-La intercomunicabilidad de los géneros.
- 7.-La unidad de las distintas partes de la filosofía.
- 8.-Protagonismo de la instancia temporal del presente.
- 9.-El método filosófico del "passage".
- 10.-Felicidad del sabio en el instante: Vinculación del tiempo y la eternidad.

Tan sólo desde la perspectiva del relacionismo vertical y horizontal de la categorización personalista, presupuestada en el presente trabajo, adquieren pleno significado los testimonios relativos al finalismo y providencialismo estoicos:

Muy ingeniosamente dice Crisipo que, así como la envoltura del escudo se ha hecho para el escudo, y la vaina para la espada, así, con excepción del mundo, todas las cosas se han hecho las unas para las otras; así como las plantas y los frutos de la tierra para los animales; así los animales para los hombres (como vemos que el caballo se ha hecho para transportar, el buey para arar, el perro para cazar y vigilar). Pero el hombre mismo ha nacido para contemplar el mundo, sin ser perfecto, pero con una partecita de perfección. (59)

Así pues, Zenón define la naturaleza, diciendo que es un fuego artificioso, que avanza sistemáticamente en su acción generadora. Porque cree Zenón que es propio del arte el crear y el engendrar; y lo que en nuestras obras artísticas hace la mano, lo hace mucho más artísticamente la naturaleza, es decir, ese fuego artificioso del cual he dicho que es el maestro de las demás artes. Y de esa manera toda la naturaleza es artificiosa, porque sigue como cierto método y secta (o escuela). Y la naturaleza de todo el mundo, que lo abraza y lo contiene todo, no sólo es artificiosa sino artística, como dice Zenón, procuradora, providente y provisor de todas las utilidades y oportunidades. Y así como las otras naturalezas nacen, crecen y están contenidas en sus semillas, del mismo modo la naturaleza del mundo tiene sus movimientos voluntarios, sus tendencias y deseos que los griegos llaman órmás y realiza aquellos actos correspondientes a ellos, lo mismo que nosotros ejecutamos nuestros movimientos por nuestra alma y por nuestros sentidos. Por ser de esa naturaleza la mente del mundo, que por esa razón se llama prudencia o providencia del mundo - pronoia -, lo que ésta ante todo provee (o prevé) es que el mundo sea aptísimo para su duración. (60)

El mismo dinamismo categorial personalista y relacional, de inspiración estoica, es destacado en este tercer fragmento del máximo orador de Roma:

La naturaleza es, pues, un elemento que abarcando el mundo y protegiéndolo, lo hace sin duda con sentimiento y razón. Pues resulta obligado el que la naturaleza entera, al no estar aislada ni ser algo simple, sino algo que está en relación interna y externa, tenga algún principio rector, así como en el hombre rige la mente, y en las bestias algún elemento por el estilo, del que nacen los apetitos de las cosas. Incluso se piensa, con respecto a los árboles y demás vegetales que brotan de la tierra, que reside en sus raíces ese elemento rector. Me refiero al que los griegos llaman hegemonikón, superior al cual ni puede ni debe haberlo en ninguna parte. Y por ello es necesario también que aquello donde reside el elemento rector de toda la naturaleza sea lo mejor de todo, y lo más digno, tanto por su potestad como por su dominio de todos los seres.

(61)

Después de haber contrastado la orientación sustancialista con la personalita-relacional, por nosotros presupuestada, y ver sus virtualidades explicativas tanto en el dominio de las tesis fundamentales del Pórtico como en el de los fragmentos llegados a nosotros, vamos a intentar una mayor concreción del dinamismo categorial implícito en la tabla transcrita:

Este cuadro categorial nos da una imagen jerarquizada del universo en el que las formas entitativas superiores guardan una relación interna hacia las inferiores. Estas, a su vez, dependen entitativamente de aquellas guardando, sin embargo, correlativamente una relación exterior con las mismas.

Tal relacionismo, entre formalidades categoriales superiores e inferiores, no tiene un carácter absoluto y estable, sino que, en virtud del relativismo de lo activo y pasivo, de lo incorpóreo y corpóreo, las formalidades actuales se convierten en potenciales respecto a las determinaciones ulteriores.

Desde esta perspectiva y categorización relacional, tanto las realidades cósmicas como las construcciones del universo lógico y moral están afectadas de esta bipolaridad: un elemento activo dependiente del lógos y otro pasivo representado por el "sustrato".

Semejante dinamismo y formalidad categorial se despliega en un proceso temporal constituido por la tradutio temporis del lógos cósmico y la distentio animi del lógos humano. De esta manera el paradigma de las formas modelo, inmutables y eternas, queda desplazado por la dinamidad y temporalidad del ignis artificioso ambulans.

La imagen simplificada del sistema podemos verla en la tabla pitagórico-varroniana: (62)

C O S M O S	
Caelum	Terra
Motus	Status
Jupiter	Juno
corpus motus	locus tempus

que por lo tanto los conceptos de Caelum y Terra se refieren al mundo de las formas modelo.

La imagen simplificada del sistema podemos verla en la tabla

una exactitud absoluta, porque no son capaces de exactitud oídos incipientes. Además, porque es difícil explicar las diferencias más generales del ente y distinguir las fórmulas que se emplean para diferenciarlas. De ahí que lo que se debe hacer es ayudar en luchar contra la dificultad misma y no dejarse llevar de un espíritu de contradicción interminable. Como tercera defensa, podemos advertir que se pueden aducir objeciones aún mayores contra los estoicos, que parecen los que llevan fama de ser los más exactos, pues ya hemos indicado cuántas cosas quedan fuera de sus categorías.(63)

Conscientes de las limitaciones gnoseológicas del tema en cuestión, pero persuadidos del valor esclarecedor del pensamiento de un pensador, vamos a complementar nuestro estudio histórico-genético con el análisis de la Epístola 58.

Como eslabón intermedio entre este apartado y el siguiente bueno será recordar las palabras del Prof. E. Elorduy: "Al esquema categorial así formulado responden "históricamente" en el occidente antiguo, primeramente, las categorías pitagórico-varronianas, caracterizadas por su abigarrada complejidad cósmica, religiosa, científica y jurídico-moral, base y expresión de la cultura mediterránea preindoeuropea. Es un sistema que ofrece un vivo contraste con las categorías más elaboradas pero menos vitales del aristotelismo. El antagonismo latente de ambos esquemas se manifiesta en la ironía insistente con que Aristóteles y sus comentaristas ridiculizaron las categorías de sus rivales, aliados con la Estoa. En efecto, junto a las categorías pitagórico-varronianas surgió el esquema oriental-arameo construido por Crisipo, y desarrollado más tarde por Séneca. Tanto Crisipo como Séneca polarizan sus categorías en el "algo" (Crisipo) y en "alguno" (Séneca), uniendo el "algo" y el "alguno" con la "cuasi-relación" o hábito relacional. Según esto, Crisipo se fija

predominantemente en las perfecciones positivas y absolutas de lo individual, mientras que Séneca centra su reflexión en las relaciones personales de la ad-alteridad, base de la Metafísica social, ética y jurídica"(64)

5-Las categorías estoicas en Séneca.

La categorización relacional estoica, con sus repercusiones en la Metafísica, Lógica y Ética, también está latente en Séneca.

Esto no obstante, podemos afirmar que a las notas definitivas del sistema categorial transcrito: Relacionismo, totalidad y sentido transcendente, el filósofo cordobés añade una nueva determinación: el carácter personalista del tò tí.

La veracidad de nuestro aserto puede documentarse mediante una exégesis de la Epístola 58, complementada con el estudio de la causa última que plantea Séneca posteriormente en la Epístola 65. En este orden de cosas, consideramos ilustrativo el siguiente testimonio de Antonio Orbe: "La contradicción que los tratadistas han visto en los varios documentos que han llegado a nosotros, relativos a los catagoremas del Pórtico, se resuelve a mi entender sin salir de los datos de Séneca. En realidad el género supremo tò tí es superior al tò ónta. La razón de tal superioridad reside, como lo da a entender el filósofo cordobés, en la necesidad de dar cabida en tò tí aún a los énnoémata. Según eso, tò tí no es una categoría del Ser, sino el Supremo Predicable, dentro del orden puro de la predicación, que conviene por igual a seres existentes -tà ónta- y no existentes -tà mè ónta-.

Viene a ser una manera de unir en sola una noción simple todos los seres reales e intencionales. Dicho de otra manera: tò tí es el punto de enlace de las predicaciones del Ser-tà ónta- con las del No-Ser -tà mè ónta-.

Así se resuelven otras contradicciones aparentes, entre los autores que hacen de los énnoémata elementos oúk ónta sin dejar ^{de} ser tiná, y los que hacen de ellos méte tiná y méte poíá.

Los que hacen de los énnoémata o predicable, òsaneí tina y hasta

oú tina identifican prácticamente tá oúk ónta con tà oú tina: es lo que se deduce sin género de duda comparando los siguientes pasajes de Séneca y Simplicio! (65)

La convergencia y complementaridad estoico-senecana, convenientemente explicitada por Orbe en el pasaje transcrito, adquiere un relieve superior desde la perspectiva representada por la metafísica energétivista del preindoeuropeísmo. (66)

El occidentalismo senecano no solamente se inscribe dentro del sustrato cultural referido, sino que lo representa en toda su pureza, dado su talante desmitologizador y personalista. Tal especificidad del filósofo hispano es la que nos brinda la clave interpretativa de sus escritos y muy particularmente de las Epístolas 58 y 65, donde se plantean en toda su profundidad los problemas de las categorías y de las causas... esto es, del tò tí.

Si en la primera adopta un tono festivo, denunciando las insuficiencias y carencias expresivas de la lengua latina, en la segunda se muestra más cauteloso, dada su problematidad:

Ayer partí el día con mi mala salud: la mañana ella se la quedó para sí; la tarde me la cedió a mí gentilmente. Así que empecé a probar mi espíritu con la lectura; luego, viendo que la resistía fui osado de exigirle más, o mejor, a permitírselo; escribí algo, y por cierto con una mayor intensidad de lo que acostumbro cuando lidio con una materia difícil y no quiero ser derrotado, hasta que intervinieron unos amigos que me violentaron y reprendieron mi imprudencia de enfermo. La vez de la penola tomóla la conversación, de la cual te quiero comunicar aquella parte que quedó en litigio; te indicamos a tí como árbitro. Tienes más tarea de la que te piensas: la causa tiene tres partes. Como sabes, dicen nuestros estoicos que hay en la Naturaleza dos cosas de las cuales se hace todo: la causa y la materia. La materia yace inerte, dispuesta a todo, siempre ociosa si no la mueve nadie; al contrario, la causa, o sea la razón, da forma a la materia, la hace cambiar a su capricho y de ella produce varias obras. Es menester, pues, que exista primeramente la sustancia de quien se hace la cosa y luego el agente que la hace; esta es la causa, aquella la materia. Todo arte es imitación de la

Naturaleza; y por ende, todo lo que yo decía del universo aplícalo a las obras del hombre. (67)

El personalismo, subyacente en el texto transcrito, adquiere mayor transparencia con la crítica posterior al objetivismo aristotélico y platónico, que multiplican innecesariamente el número de las causas. Veamos el protagonismo de la causa eficiente:

Esta multiplicidad de causas que ponen Aristóteles y Platón, o es demasiado comprensiva o es demasiado poca, porque si creen que todo aquello sin lo cual una cosa no puede ser hecha es una causa, señalaron pocas. Pongan porabueña entre las causas el tiempo, pues sin tiempo no puede hacerse nada; pongan el lugar; si no hay donde hacerse una cosa esta no se hará; pongan el movimiento, pues nada sin él se hace ni perece; no hay arte posible sin movimiento ni posible mudanza. Pero ahora nosotros buscamos la causa primera y universal; esta debe ser simple, pues la materia es simple. ¿Preguntamos cuál es la causa? La razón creadora, sin duda, es a saber: Dios, pues todas estas que hemos enumerado no son causas distintas, sino que dependen de una sola, a saber: la que crea. Dices que la forma es una causa. A aquella la impone el artista a su obra; parte de la causa es, pero no la causa. Tampoco es causa el ejemplar, sino instrumento necesario a la causa. El ejemplar es necesario al artista, como el cincel, como la lima; sin estas herramientas no puede trabajar el arte, pero no por ello son partes del arte o son causas. "El fin del artista dice por el cual pone manos a la obra es una causa". Dado que sea causa no es causa eficiente sino accesoria; y esta suerte de causas son innumerables; nosotros buscamos la causa universal. Pero donde les falló su sagacidad habitual fue al decir que todo el mundo, que toda la obra consumada, es una causa, pues hay una distancia grande entre la obra y la causa de la obra. (68)

El paralelismo de las relaciones alma-cuerpo y Dios-mundo, son otro argumento fehaciente del personalismo senecano, máxime si tenemos en cuenta el voluntarismo peculiar que le distancia del primitivo Pórtico:

¿Me prohibes la contemplación de la Naturaleza y quieres arrancarme del todo, para reducirme a una parte? ¿No averiguaré yo cuáles sean los principios de todas las cosas, quién las formó, quién discernió las cosas que en una sola masa andaban confusas y envueltas en una materia inerte? ¿No averiguaré quién es el hacedor de este mundo ni como tanta grandeza vino a ley y a orden; quién congregó lo disperso, distinguió lo caótico, dio figura distinta a tantas cosas como yacían en una fealdad amorfa...? Volviendo a mi propósito, el estudio de que ahora mismo hablábamos contribuye muy mucho a esta libertad, pues es de saber que todas las cosas proceden de la materia y de Dios. Dios las gobierna, y rodeándole por todos lados, ellas siguen su moderador y su cau-dillo. Pero aquel que crea, que es Dios, es más poderoso y más excelente que la materia que recibe la operación de Dios. El lugar que ocupa Dios en este mundo, este mismo ocupa el alma en el hombre; lo que es en el mundo la materia en nosotros es el cuerpo. (69)

La lógica de planos senecana, latente en el tratamiento del problema filosófico predicamental, pudiera desconcertarnos y no dejarnos ver con claridad su ángulo de visión metafísico transcendental. Sin embargo, creemos que, por debajo de las alusiones a la filosofía griega, hay que descubrir esta variable interpretativa si no queremos caer en la incompreensión de Galeno y Plutarco, constatada al principio de nuestro trabajo. Este requerimiento metodológico se hace mucho más apremiante para descubrir el personalismo senecano en los categoremas de la Epístola 58. Por ello, hemos querido destacar esta variable interpretativa en el estudio de la causa primera. Desde esta toma de posición, veamos la especificidad senecana frente a: Platón, Aristóteles y el primitivo Pórtico.

Los parámetros referenciales mencionados: lógica de planos y metafísica personalista, nos permiten descubrir en la Epístola 58, por debajo de las alusiones a la filosofía griega y estoica, la convergencia senecana del quod est y del quid con el quis.

El coronamiento metafísico personalista de nuestro autor brilla con toda nitidez frente a las posturas filosóficas, contrastadas con la propia, que el Prof. E. Elorduy sintetiza magistralmente de la siguiente manera: "Para la Estoa no es la ousía la causa de las propiedades de los objetos, puesto que la ousía indica sólo pasividad, sino el lógos; y por eso el lógos tiene que ser la norma última de la verdad. Una sensación, una imagen será verdadera si se acomoda al lógos, que es causa y fuente primera de toda norma y de toda cognoscibilidad; de aquí que las categorías de la Estoa no pueden ser consideradas como categorías del ente, sino como categorías del lógos; la ousía aristotélica tiene muchos puntos de contacto, pero su coincidencia es meramente parcial. La manera de concebir el mundo es fundamentalmente distinta en ambos sistemas: Para Aristóteles el mundo de las formas nace de la potencialidad de la materia; para la Estoa desciende del lógos. En este sentido se acerca más a Platón que a Aristóteles, aunque con la diferencia de que Platón establece unas ideas inoperantes y separadas que no se contaminan con la materia. En cambio, la Estoa cree en lógos fatalmente operativo y vinculado a la materia con lazos eternos. Un papiro anónimo nos ha caracterizado, desde otro punto de vista, en frase acertadísima, las diferencias de las tres escuelas al decir que Platón busca la unidad, Aristóteles la ousía y la Estoa el tí, el "algo" o principio de individuación que figura a la cabeza de las categorías estoicas." (70)

Comienza Séneca la Epístola 58 denunciando las limitaciones y carencias expresivas de la lengua latina para utilizar los cauces de la lengua griega; pero inmediatamente se sitúa en un plano metafísico-transcendental, que supera por igual el inactivismo de las ideas platónicas, el convencionalismo lógico-predicamental aristotélico y el mitologismo cósmico-panteístico de la Estoa

antigua, contaminada por el helemismo:

Un amigo nuestro, hombre de mucha erudición, decía hoy que Platón dividía "aquello que es" en seis clases; todas te las expondré cuando te haya explicado que una cosa es el género y otra la especie. Ahora buscamos aquel género primero del cual dependen las otras especies, del cual nace toda división y en el cual la universalidad de las cosas está comprendida. Y daremos con él si comenzáramos a retroceder ya buscar en él su primitivo; así retrocediendo llegaremos al primero. Hombre es especie como dice Aristóteles, caballo es especie, perro es especie. Luego hay que buscar un vínculo común que los abrace a todas y las tenga debajo de sí. Y esto qué es? Animal. He aquí, pues, que animal ha comenzado a ser el género de todas aquellas especies que hace poco menté: hombre, caballo, perro. Pero existen ciertas cosas que tienen alma y no son animales. Admitida opinión es que en las plantas y en los arbustos hay alma, y por ello decimos que viven y que mueren. Por tanto, los seres animados tendrán un lugar superior, puesto que en esta categoría entran los animales y vegetales. Pero hay ciertas cosas que carecen de alma como son las piedras; habrá, pues, algo más antiguo que los seres animados, a saber, el cuerpo. El cual dividiré diciendo que todos los cuerpos son animados o inanimados. Todavía hay superior al cuerpo, puesto que decimos que hay seres corpóreos y seres incorpóreos. ¿Cuál será, pues, el género de donde se derivarán? Aquel al cual acabamos de imponer un nombre no muy propio: "aquello que es". "Aquello que es" no es comprensible ni por la vista, ni por el tacto, ni por sentido alguno: sólo intelectualmente... ¿Cuál es este ser por excelencia? Es Dios, mayor y más poderoso que todos. (71)

El presente pasaje, de la Epístola 58, constituye un extracto del conato ecléctico senecano para reducir a unidad los sistemas categoriales de Platón, Aristóteles y el Pórtico. No obstante, las diferencias que le separan de los universos filosóficos respectivos son abismales:

Comenzando por el primero, diremos que la distancia que separa a Platón de Séneca es incommensurable: Los conceptos de cogitabile, quod eminet, quod exsuperat, per excellentiam esse, utili-

zados por el filósofo hispano, "pertenecen a un universo filosófico iluminado por constelaciones metafísicas que no conoció el mundo griego, incluso el de Platón. Además la designación bilis de cogitabilis, aunque no exclusivamente personal de Séneca, es una de sus palabras características. Préchac-Noblot anotan el pasaje de Séneca, (Ep. 58, 15), diciendo: Cogitabilis que traduit noetós; non se rencrontre avant Sénèque. La prioridad de Séneca nos parece más probable que la traducción cogitabilis=noetós. Leisegang, en su Index verborum a las obras de Filón, pp. 548 s., recoge más de un centenar de pasajes, en que recurre al noetós siempre son el sentido óntico de las cosas mismas constituidas por el nous, y nunca en el sentido gnoseológico del cogitabile u objeto especificado por la acción mental. No vamos a detenernos en pasajes afines de Séneca, en que se habla de Dios como de Alguien que está más allá de nuestros sentidos".

(72)

Este aspecto ha sido estudiado recientemente, como un rasgo metafísico del pensamiento senecano, por el Prof. Sergio Rábade en La metafísica de Séneca, ("Estudios sobre Séneca"- Ponencia y Comunicaciones, Madrid, 1966). En relación con la presencia simultánea de rasgos teísticos y cósmico-panteísticos en los escritos de Séneca afirma:

"Creemos sinceramente que este problema no se resuelve con el mero análisis de los textos, aunque ese mismo análisis de los textos sería favorable a la interpretación no panteísta. La solución hay que buscarla en el alma misma de la filosofía senequista: en su antropología incompatible con el monismo de la Estoa anterior; en una concepción providencialista, en la que tiene sentido pleno una dinámica causal; una antropología en la que la libertad juega un papel de primera importancia no puede darse en un mundo identificado con Dios, ni en un hombre que no sea más que epifanía transitoria del ser necesario de Dios". (73)

El segundo problema planteado por Séneca en la Epístola 58 es la diferencia entre el homo generalis y el homo specialis. A través de él podemos ver la diferencia que le distancia de la categorización aristotélica, que no es otra que la concepción de Dios como mens universi, frente al noesis noeseos del estagirita, sin comunicación con las ousías.

Efectivamente, la contraposición establecida por nuestro filósofo, entre el homo generalis y el homo specialis, supone una visión incompatible y aun contraria al sistema peripatético. Según Aristóteles, el homo generalis, es decir la especie humana, sería una sustancia segunda que se predica del individuo cuando decimos: "Sócrates es hombre".

Estas son sus palabras:

La sustancia principalísima y primera, la que se dice con más propiedad, es la que no se dice de ningún sujeto ni está en ningún sujeto. (74)

Es decir, la sustancia primera es Sócrates, pues no podemos decir de la especie humana que es Sócrates, sino viceversa.

Las sustancias segundas responden a las especies donde se encuentran las sustancias primeras. Lo mismo ocurre en los géneros respecto a las especies. (75)

De las sustancias segundas, es más sustancia la especie que el género, porque está más cerca de la primera ousía. (76)

Desde la perspectiva aristotélica "las sustancias segundas, (como son las especies hombre, caballo) están en los sujetos individuales, y son tanto menos sustancias cuanto sean más

abstractas. Pero siempre dependen de la sustancia primera en alguna manera. De Sócrates depende la animalidad que tiene, antes la humanidad. En cambio, según Séneca, el hombre que se ve -Cicerón o Catón- depende del primum illud genus...ex quo ceterae species suspensae sunt. Por lo tanto, la primera sustancia sería para Séneca el homo=genus y la segunda el homo=Cicero. Lo contrario que en AristótelesV (77)

"Pero el aspecto más notable del comentario de Séneca está en las aplicaciones que hace de la categoría eminencial, principalmente a Homero, el poeta por excelencia, aspecto similar que se encuentra ya en la descripción ciceroniana del orador ideal, inexistente en la realidad, procedimiento que lógicamente lleva a Séneca, mediante el camino de la excelencia categorial, al mismo Dios: Deus scilicet, maior ac potentior cunctis".(78)

"Esta exégesis incluye el paso de las categorías sensibles, que corresponden a lo que vemos en la vida normal, como son algunos hombres dedicados a hacer versos, a quienes llamamos poetas, a lo que no se ve más que con el pensamiento y la nostalgia. Así son los poetas ideales como Homero. De admitir un conocimiento personal de Séneca con San Pablo, tal vez el precedente más notable de este pasaje se habría de hallar en Rom. 1,20, que establece el procedimiento de llegar mediante la contemplación, partiendo de las cosas visibles de la creación en las obras divinas, a la visión de lo invisible, de Dios"(79).

Los párrafos dedicados por Séneca, en la misma Epístola 52, a la caracterización de los géneros tercero y cuarto de Platón, esto es, la "idea" y el eidos o idos que el artista saca de su propio ingenio creador, presuponen igualmente el dinamismo causal de su metafísica transcendental y personalista, que hemos visto en la descripción del quod est y de la categoría eminencial.

¿Qué es el "idos"? Es menester que atiendas con atención suma y atribuyas a Platón, no a mí, la dificultad de entenderlo;

más sin dificultad no hay sutileza. Poco ha utilizaba la imagen del pintor; éste, queriendo trasladar a Virgilio al lienzo y expresarlo en colores, le miraba de hito en hito. El rostro de Virgilio era la idea, trasunto de la obra futura. Lo que el artista saca de ella, y pone en el lienzo es el "idos". ¿Pregúntasme en qué se diferencia la idea del "idos"? La una es el ejemplar, el otro es la forma sacada del ejemplar e impuesta en la obra; la una es imitada y la otra es la realización del artista... Si todavía buscas otra distinción, el "idos" está en la obra; la idea fuera de la obra, y no tan sólo fuera de la obra, sino anterior a la obra. (80)

El Prof. E. Elorduy comentando este pasaje afirma: "No se trata aquí de discusiones prolijas entre los especialistas, en las que Schmekel supone que Séneca depende aquí de Posidonio, Heinemann cree que depende de Filón, y Theiler supone el influjo de Antíoco Ascalonita. A nuestro juicio, mientras no se pruebe lo contrario, es el autor de la combinación entre ambos conceptos, en la que da una base nueva y original a la estética. Respecto a su método, es interesante observar la fidelidad de Séneca a la definición platónica de la idea. La originalidad de su pensamiento personal aparece en el ejemplo de la pintura." (81)

Esta originalidad, y distanciamiento de Platón como anteriormente hemos apuntado, es tanto más manifiesta, cuanto la relación presentada por Séneca de los géneros platónicos no se acomoda a ninguno de los dos momentos en que el autor trató esta temática. A pesar de que algunos autores creen que Platón es el precedente de la teoría categorial aristotélica, se puede afirmar que este tratamiento es puramente episódico en su obra y vincula sin más lo que podríamos llamar categorías ónticas a su doctrina de las ideas. Los dos momentos anteriormente aludidos son:

- a) El Sofista 254 D, donde estableció como géneros supre-

mos del ser: El ser, la igualdad, la alteridad, el reposo y el movimiento.

b) El Teeteto 185 A: Aquí aparecen los conceptos de igualdad-desigualdad, ser-no ser, impar-par, unidad-número, como propiedades comunes del ser.

Este nuevo dato confirma nuestra presunción de que las referencias senecanas de la Epístola 58 a los sistemas categoriales de Platón, Aristóteles y los estoicos, están realizadas con gran libertad, al objeto de servir de planos contrastadores de su especificidad categorial, polarizada por el quis.

A la misma conclusión podemos llegar viendo la caracterización de los dos últimos géneros, que se corresponden con los entes naturales, categorizados por Aristóteles, y el vacío y el tiempo, tematizados por el Pórtico:

La quinta clase es la de aquellos seres que tienen una existencia en común; éstos comienzan a pertenecer a nosotros; aquí están todos: hombres, animales, cosas. La sexta clase es la de aquellos seres que casi existen, verbigracia, el vacío, el tiempo.
(82)

Los cuatro tiempos lógicos de la epístola analizada pueden concretizarse de esta manera:

- Consideraciones lingüísticas introductorias.
- Polarización de los géneros subalternos en el género supremo. Esto es, en el quod est personalizado, o quis.
- Síntesis categorial aristotélica, platónica y estoica, desde la perspectiva dominante del personalismo senecano.
- Derivación del plano metafísico al universo moral.

Si la contraposición de horizontes filosóficos entre Séneca, Platón y Aristóteles, puede deducirse fácilmente de la exposición precedente, las afinidades estoico-senecistas se evidencian en las sistematizaciones categoriales subsiguientes:

Divido "lo que es" en especies corporales e incorpóreas, y no hay tercer miembro. ¿Cómo divido el cuerpo? En seres animados e inanimados. Seguidamente divido a los animados de modo que pueda decir que unos tienen espíritu y otros tienen sólo vida, o bien que unos tienen movimiento propio, marchan, se desplazan y que otros se nutren por medio de raíces fijas al suelo, crecen. Más, a los animados los divido en estas especies: o son mortales o inmortales. (83)

Algunos estoicos piensan que el primer género es el "algo". Voy a decir por qué. En la naturaleza de los seres, unos existen, otros no; pero incluso estos que no existen son abarcados por la naturaleza: así los que surgen en el espíritu, como Centauros, gigantes y cuanto elaborado en una mente desquiciada comienza a tener determinada forma, aun cuando no tenga una base de apoyo. Vuelvo ahora a lo que prometí, a saber: de qué manera Platón divide todo lo existente en seis clases... (84)

La contraposición metafísico-transcendental, estoico-seneca, y lógico-predicamental, aristotélica, creemos que se desprende fácilmente también de estos pasajes. "De diverso parecer es Zeller al decir, por ejemplo, que también en esta parte de la filosofía se adhirieron los estoicos a Aristóteles. Y después añade: Als der oberste Begriff wurde von den älteren Stoikern, wie es scheint, der Begriff des Seienden bezeichnet. Lo prueba con una cita de Diógenes Laercio, que define el género lógico diciendo que lo más general en la predicación es aquello que siendo género no tiene otro género sobre sí. Pero Diógenes no dice si ese concepto de género, o ese ejemplo, es o no de la Estoa. Otra prueba aduce Zeller de la Ep. 58, 8. que hemos comentado en parte. Dice aquí que Séneca o Varrón buscan aquel género supremo, del que están colgadas todas las especies, y dicen que ese género es el quod est. El punto flaco de este argumento está en que Séneca en toda la carta quiere exponer los géneros o categorías según Platón, y los ejemplos los toma de Aristóteles. De los estoicos dice precisamente lo contrario, es decir, que el género lo ponían en el quid. La hipótesis de Zeller, de que este gé-

nero supremo fue introducido por Crisipo, carece como se ve de fundamento; el error, nos parece, está en tomar las categorías estoicas como categorías del ser. Algo parecido ocurre en Ar-nim! (85)

6-A modo de conclusión:

La derivación senecana del plano metafísico al plano moral no carece para nosotros de interés. En la presente sección, aunque con la natural brevedad, por ser una temática ajena actualmente a nuestros prpósitos, vamos a secundar su ejemplo:

Terminada su ~~exposición~~ exposición categorial en la epístola analizada, el filósofo cordobés se dirige directamente a Lucilio con estas palabras:

¿Para qué servirá esta sutileza?, dirás. Si me lo preguntas te diré: para nada. Pero lo mismo que el grabador que ha tenido largo tiempo fija la vista en su obra la separa para descansar y recrearla, debemos dar algún asueto a nuestro espíritu y reponerlo con alguna distracción; pero esta distracción no debe ser estéril, porque si bien lo consideras, te suministrará asunto del que puedas sacar algún provecho... ¿Quieres saber qué obtendré de las cosas que acabamos de tratar, que tan lejos están de la reforma de las costumbres? ¿De qué manera pueden hacerme mejor las ideas de Platón? ¿Qué sacaré de ellas para reprimir mis pasiones? ¿Lo que el mismo Platón dice, que todo lo que cae bajo el imperio de los sentidos, que nos encanta y enardece en su persecución, no se encuentra en el número de las cosas que existen realmente. Es pues imaginario todo esto, y revestido de apariencias que duran determinado tiempo. (86)

Secundando el ejemplo transcrito, podemos también nosotros, al término de nuestra exposición categorial, formularnos algunas cuestiones:

¿Cuál es la vinculación interna existente entre el paradigma categorial elucidado y la teoría ético-social senecana? ¿Por qué la orientación personalista-relacional de los catogoremas es más afín con la "Teoría del beneficio"? ¿Cuáles son sus virtualidades hermenéuticas y explicativas del bene-factum, recte-factum o katóρθωμα?

Aunque la repuesta pertinente a estas cuestiones viene dada en las secciones siguientes, dedicadas al estudio de la dimensión temporal del beneficio y a los sustratos etno-lingüísticos, que propiciaron la inspiración del autor, no quisiéramos cerrar esta sección sin dejar constancia de la conexión cuestionada mediante la exposición de algunos de los rasgos determinantes y rectores de la teoría ético-social senecana. En este orden de cosas recogemos los siguientes:

- 1.-Correlación y semejanza del Lógos cósmico y del lógos humano. (87)
- 2.-Valor absoluto de la persona frente a las realidades objetuales vehiculizadoras del beneficio.
- 3.-Supeditación de la dimensión política del hombre con respecto a su dimensión social (88).
- 4.-Protagonismo de la neccessitudo sobre la neccessitas.
- 5.-Superioridad del tiempo intensivo frente al tiempo extensivo.
- 6.-Relación y supeditación de las relaciones jurídicas a las de beneficencia.
- 7.-Vinculación y dependencia de la temporalidad humana en relación con el despliegue temporal del Lógos cósmico.
- 8.-Analogía del dinamismo benefactor con el dabar. El lenguaje humano, que también es activo, adquiere su máxima expresión en la dimensión dialógica del noble certamen benefactor.
- 9.-Vinculación y dependencia del tiempo y la eternidad. De esta manera el sabio puede abarcar la eternidad en el instante.
- 10.-Relacionismo interno de las tres instancias temporales en las que se despliega la actividad del agente moral.
- 11.-Proyección de la realidad personal hacia la naturaleza, la sociedad y la Racionalidad Cósmica del Lógos.

Desde esta pluralidad de coordenadas, definidoras del paradigma benefactor e inspiradas en la categorización relacional, creemos que no hay dificultad en apreciar la correlación interna entre la metafísica senecana y su teoría ético-social.

Esto no obstante, en orden a una mayor concreción de la especificidad moral senecana del bene-factum, recte-factum o kathartoma, hemos de decir que no incurre en las contaminaciones helénicas de Zenón denunciadas por Cicerón en el siguiente pasaje, sino que representa el primitivo estoicismo en su mayor pureza. (89)

Los filósofos anteriores, y con más claridad que nadie Polemón, habían dicho que el sumo bien consiste en vivir conforme a la naturaleza; pero los estoicos añaden que estas palabras significan tres cosas: la primera consiste en vivir con arreglo a la ciencia de las cosas que naturalmente suceden. Este es el fin según Zenón, y según tú mismo has dicho: vivir de un modo conveniente a la naturaleza. Lo segundo que esas palabras significan, es vivir guardando todos los deberes o la mayor parte de ellos. Esto así explicado, difiere de lo anterior. Porque lo recto pertenece al sabio sólo; pero el cumplimiento del deber, aunque no sea perfecto, puede recaer hasta en algunos ignorantes. El tercero consiste en vivir gozando de todas o de la mayor parte de las cosas que son conformes a naturaleza. Esto no depende de nuestra voluntad. Obtíñese, pues, la perfección en aquel género de vida que termina en la virtud, y consta además de cosas que, siendo conformes a la naturaleza, no están en nuestro poder. (90)

Este sumo bien, que en la tercera significación entendemos, y la vida que consiste en la posesión de este sumo bien, como la práctica de la virtud va unida a él, sólo pueden recaer en el sabio, y éste es el término de los bienes señalados por los mismos estoicos y por Xenócrates y Aristóteles, los cuales exponen casi con las mismas palabras que tú el primitivo estado de la naturaleza. (91)

El primer texto transcrito (De finibus, IV, 14) esboza y representa el primitivo estoicismo de Zenón que quiere pasar su visión ética, estoico-araméa, como equivalente de la moral griega vista por Aristóteles, su condiscípulo Xenócrates y Polemón, sucesor de Xenócrates en la academia de Platón. En la terminología estoica de Zenón hay tres conceptos complementarios que son

grosso modo los siguientes:

- a) vivir según la naturaleza, o según el finis o télos aristotélico,
- b) el cumplimiento de los oficios medios o modas corrientes de la sociedad humana,
- c) el bien sumo o katóρθoma.

Inmediatamente Catón, el estoico genuino asesor de Cicerón, (De finibus IV, 15), rechaza esa especie de compromiso intentado por Zenón, diciendo que el katóρθoma o sumo bien es algo transcendente e inaccesible al ciudadano normal, cuya ética trató de sistematizar Aristóteles lo mismo que Xenócrates y Polemón.

El katóρθoma es propio solamente del sabio y también, según Séneca y los Cristianos, de aquel hombre que quiera participar de la perfección absoluta del sabio.

De todas maneras, como un fenómeno de proceso terminológico-conceptual, este pasaje de Cicerón, al igual que la Epístola 118 de Séneca, establece una evolución progresiva del finis, télos aristotélico, a los officia media de los estoicos, que están incluidos en el kathekon, y finalmente al recte factum o katóρθoma, que va a ser el beneficium senecano en su significación ideal. Este puede ser más o menos participado según se afirma en la Epístola 118.

Recojamos las palabras conclusivas de un proceso terminológico-conceptual similar al de Cicerón. Este es el testimonio de Séneca:

Mejor lo definieron los que dijeron:
"Bien es aquello que mueve hacia sí el impulso del alma según la Naturaleza, y solamente es deseable cuando se ha probado que merece serlo". Entonces ya es honesto, porque solamente lo honesto es perfectamente deseable. En este punto me doy cuenta que he de explicar la diferencia entre el bien y lo honesto. Algo tienen mezclado e inseparable, pues no es posible que sea bueno sino aquello que tiene algo de honesto y lo honesto es ciertamente bueno. En qué se distinguen, pues? la honestidad es el bien perfecto, cumplimiento de la vida bienaventurada y por cuyo contacto las otras cosas se tornan también buenas. Me explicaré: hay cosas ni buenas ni malas.

nas ni malas, como la milicia, la legación, la magistratura. Cuando las funciones que comportan estos cargos están honradamente cumplidas, comienzan a ser buenas, y de indiferencia pasan a la bondad... Algunos dieron esta definición: "El bien es aquello que es según la Naturaleza". Repara en lo que diré: Aquello que es bueno es según la Naturaleza, pero no todo lo que es según la Naturaleza es bueno. Muchas cosas se avienen con la Naturaleza, pero son tan pequeñas que el nombre de buenas les viene ancho; son cosas livianas, desdeñables... Algunas cosas acrecentándose no sólo se hacen buenas sino distintas. (92)

A la vista de lo expuesto, creemos que no es difícil ver la estrecha conexión entre el sistema categorial senecano y el paradigma benefactor.

La sección siguiente la dedicaremos a analizar la racionalidad de su realización, en el horizonte de la temporalidad.

...

N O T A S
=====

1.-El propio profesor E.Elorduy nos informa personalmente sobre la historia de esta cuestión:

"1.En 1926 se publicó el artículo de Pohlenz, Stoa und Semitismus, Neue Jahrb.Wiss. und Jugendbildung, 2 (1926) 268. Max Pohlenz estableció sólidamente la afinidad entre el pensamiento arameo y el estoico. En 1927 confirmaba esta tesis S. Bevan, Stoics and Sceptics, trad.franc. de Baudelot. G.Kilb acepta y amplía la tesis de Pohlenz en Ethische Grundbegriffe d. alten Stoa, Freiburg, i.B. (1929) después de un intercambio epistolar a base de mi trabajo a cerca del tema, sobre puntos de vista secundarios pero importantes del estoicismo. En efecto, Pohlenz no corrigió en sus primeros trabajos las tesis defendidas por Zeller y otros críticos, como el mismo Arnim, sobre el carácter helénico-aristotélico de las categorías estoicas, ni sobre su presunto materialismo, y tampoco había visto la afinidad entre el estoicismo y el pensamiento bíblico patrístico.

2. En 1936 se publicó mi obra Die Sozialphilosophie der Stoa, en Philologus Supplementenband XXVIII, Heft 3 (1936) XII-268 pgs., defendiendo la originalidad de las categorías estoicas del Lógos, el espiritualismo estoico y la profunda afinidad estoico-agustiniana en la metafísica del Lógos, esencialmente activo en la formación de todos los seres espirituales, vivos y cósmicos del universo, lo mismo que la palabra de Dios en la Biblia.

3. En 1938 publica Pohlenz como recensión de mi obra y Pöschl el artículo Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie, en Göttingische Gelehrte Anzeigen (1938) 123-136, concediéndome que no se puede aplicar al estoicismo el moderno concepto de materialismo, aunque tampoco el de espiritualismo censurando que diera yo tanta importancia a la afinidad entre el estoicismo y S.Agustín, y sin hacer crítica alguna a mi tesis sobre las categorías del lógos.

4. En 1942 se publicó mi artículo, El espiritualismo estoico. Objeciones de Pohlenz, en "Las Ciencias", año VII, n.7 (1942), páginas 607-635.

5. En 1947 aparece en dos tomos la obra de Pohlenz, Die Stoa, pp.490 y 231. El autor acepta sin críticas la doctrina sobre las categorías del Lógos en el capítulo Der Logos als Gestalter der Welt (I, 65-110) especialmente en las páginas 69-71, como no aristotélicas (II, 110), y dedica a la influencia sobre el cristianismo las páginas 400-465 aceptando y superando las correcciones que se habían sugerido a sus posiciones de 1936.

6. En 1972 se publica en dos tomos mi obra El estoicismo, 6 Gredos-Madrid, pp.392 y 462 con los resultados del proceso anterior dando especial relieve al estoicismo imperial de Séneca y sus relaciones con el cristianismo tratadas aparte en Séneca, CSIC, Madrid (1965) pp.391. Séneca tiene importancia es-

pecial para la antropología cristiana interpretada en un sentido antimítico muy especialmente en la epíst.65,3, como el de Clarano, tal vez Pablo,..." ELORDUY, E.: José, Padre legal-no carnal- de Jesús, Imprenta E.Belgas, Bilbao, 1981, pgs: 31-32.

2. ELORDUY, E.: El estoicismo, Gredos. Madrid, t. I, págs. 199
3. ELORDUY, E.: l.c. pg. 200
4. ELORDUY, E.: ibidem.
5. ELORDUY, E.: Ammonio Sakkas, Imp. Fac. de Teología, Oña (Burgos), 1959 pg. 9 y sigts.
6. ELORDUY, E.: l.c. pg. 201.
7. ELORDUY, E.: l.c. pg. 204.
8. TRILLITZSCH, W.: Senecas Beweisführung, Berlín, 1962.
Epístolas estudiadas además de la que se cita: 59,5; 64,3; 83,8; 87,40 s.; 102,20 s.; 106,11,12; 109,17 s.; 111,2 ss.; 13,1,15,26.
9. SENECA, L.A.: Epístola 82; Trad. de Lorenzo Riber, Aguilar.
10. PLUTARCO: De stoic. repug., IX, 3, 1035. Trad. Ital. en Publicazioni de vñifiche 2/1, a cargo de M. Baldassarri; con introducción, comentario y apéndice crítico-textual. 1976.
11. GALENO: De Hippoc. et Plat. plac., II, 3, 178 MÜ; V, 220, 221 K.
12. TRILLITZSCH, W.: o.c. pgs: 135-136.
13. El profesor E. Elorduy completa la descripción de Trillitzsch mediante el estudio de la lógica de planos senecana en el Ludus de morte Claudii. Esto no obstante, "el Ludus no es la única obra de Séneca, cuya inteligencia depende del juego de múltiples planos sintácticos combinados. En las tragedias ocurre otro tanto" Conf.: El estoicismo, o.c. pgs: 329-330.
14. SENECA, L.A.: Epístola 113. Trad. Lorenzo Riber. Ed. Aguilar. Madrid. 1961.
15. SENECA, L.A.: Epístola 64. Trad. Lorenzo Riber. Ed. Aguilar.
16. HARTMANN, E.v.: Kategorienlehre, 2ª ed. a cuidado de F. Kern, Leipzig, 1923, I, pág. 7.
17. HARTMANN, E.v.: ibidem.
18. WINDELBAND, W.: Logik, en "Die Philosophie in Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts" vol. de homenaje a K. Fischer, 2ª ed. Heidelberg, 1907, pág. 205.

19. ZELLER, E.: Die Philosophie der Griechen, 4. Auflage III, 1 Leipzig, 1909.
20. TRENDLENBURG, A.: Kategorienlehre, 8n Historische Beiträge zur Philosophie, I. Berlin 1946.
21. POHLENZ, M.: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 t. Göttingen, 1948, reed. en 1964.
Trad. italiana: Pohlenz, La Stoa. Storia di un movimento spirituale, a cargo Ottone De Gregorio. La Nuova Italia, Firenze, 1978.
22. BARTH, P.: Los estoicos, trad. de Luis Recasens Siches, Rev. de Occidente, Madrid, 1964.
23. REESOR, M. E.: The Stoic Categories, "American Journ. of Philology" 78 (1957)
24. GOLDSCHMIDT, V.: Le système stoïcien et l'idée du temps. Paris, 1953.
25. ELORDUY, E.: Die Sozialphilosophie der Stoa, Philologus. Suppl. XXVIII 3, Leipzig, (1936).
El estoicismo, Gredos, Madrid, 1972.
26. HARTMANN, N.: Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre, Berlin 1940, pg. 118.
27. Las fuentes para el estoicismo antiguo y Panecio son:
Stoicorum veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim, Leipzig, Teubner:
 Vol. I: Zeno et Zenonis discipuli, 1905.
 Vol. II: Chrysippi Fragmenta logica et physica, 1903.
 Vol. III: Chrysippi Fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi, 1903.
 Vol. IV: Quo Indices continentur, conscr. M. Adler, 1924.
HIEROKLES: Ethische Elementarlehre nebst den bei Stoikern erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, ed. H. von Arnim, Berlin, Weidmann, 1906 (Berliner Klassikertexte, Heft IV)
I Frammenti degli Stoici antichi. I, Zenone, trad. da N. Festa, Bari, Laterza, 1932.
Stoa und Stoiker. I die Gründer, Panaitios, Poseidonios, eingeleit., ausgew., übertr. von M. Pohlenz, Zürich, Artemis-Verlag, 1950. (Bibliothek der alten Welt)
Panaetii Rhodii Fragmenta, coll. iterumque ed. M. Van Straaten, Leiden, E. J. Brill, 1952.
Les Stoïciens. Trad. varios: Bréhier, Goldschmidt... Tours. ed. Gallimard, 1978.

28. WINDEL BAND, W.: o.c. pg. 45
29. BARTH, P. : o.c. pgs. 131-133
30. BARTH, P. : l.c. pg. 131.
31. BARTH, P. : ibidem.
32. BARTH, P. : ibidem.
33. BOHLENZ, M.: o.c.t.I, pgs 65-110
34. ELORDUY, E. : El estoicismo, t.I, pgs 218-226
35. POHLENZ, M. : o.c. pag. 217.
36. POHLENZ, M. : l.c. pag. 216.
37. POHLENZ, M. : o.c. pag. 129
38. POHLENZ, M. : ibidem.
39. POHLENZ, M. : ibidem.
40. POHLENZ, M. : l.c. pag. 131.
41. BARTH, P., M.: Los estoicos, pg. 131.
42. REESOR, M.E.: The Stoic Categories, pg. 65 y 66.
43. GOLDSCHMIDT, V.: Le système stoïcien et l'idée de temps, pg. 21.
44. POHLENZ, M. : o.c. pg. 131.
45. ELORDUY, E. : El estoicismo t.I, pg. 257.
46. POHLENZ, M. : o.c. pag. 131-133.
47. POHLENZ, M. : l.c. pg. 130 (nota a pie de página)
48. POHLENZ, M. : l.c. pag. 132.
49. POHLENZ, M. : l.c. pag. 133.
50. GOLDSCHMIDT, V.: o.c. pag. 14.
51. GOLDSCHMIDT, V.: l.c. pg. 15.
52. ELORDUY, E. : El estoicismo, t.I, pag. 52. Cfr. Die Sozialphilosophie der Stoa, o.c. pag. 95.

53. REESOR, M.E. : The Stoic Categories, pg.69.
54. REESOR, M.E. : l. c. pg.65.
55. REESOR, M.E. : l. c. pg. 63-64.
56. POHLENZ, M. : o.c. pg. 129.
57. PLOTINO, Ennead., VI, 1, 25; Stoicorum veterum Fragmenta, II, 37, 1
58. ELORDUY, E. : o.c. pg. 256, t.I.
59. CICERON, M.T. : De natura deorum, II, 37. en Opera omnia, ed, C. Fr. A. Nobbe, Leipzig, 1827.
60. CICERON, M.T. : l.c. pg. 57-58.
61. CICERON, M.T. : o. c., II, 29.
62. ELORDUY, E. : El estoicismo, t.I, pg. 217. Cfr. Die Sozialphil. der Stoa, o.c. pg. 77.
63. SIMPLICIO : In Aristotelis categorias, ed. C. Kalbfleisch, en Commentaria en Arist. graeca, Berlín, 1907, pg. 67, 9 ss.
64. ELORDUY, E. : El estoicismo, t.I, pg. 208.
65. ORBE, A. : Estudios Valentinianos, vol. II, Analecta Gregoriana LIV, Roma, 1955, pg. 281-282.
66. Es ilustrativo al respecto el paralelismo establecido por el Prof. E. Elorduy entre el plano metafísico-transcendental senecano, latente en su concepción del quod est, y el significado lógico y óntico del sintagma eípe lógo (dic verbo de Mat., 8, 8, y Luc., 7, 7), redactado por aquellos mismos años. (Cfr. El estoicismo, pg. 221-222)
Comentando la clasificación de los géneros hecha por Séneca (Ep. 58, 9), afirma: "Entendido el quod est como un todo (no como un predicamento aristotélico), tiene sentido el que Séneca incluya en el ser (=homo) sujetos colectivos o naciones enteras, como griegos y romanos, o a individuos como Catón, Cicerón o Lucrecio... Caso de que se tratara de un predicamento aristotélico, la frase de Séneca será de difícil interpretación. Pero las dificultades se disipan si es una categoría estoica, es decir, inspirada en el arameo. En este caso, el quod est, como el dabar, es al mismo tiempo lógico y óntico. ¿Habló Séneca en este sentido afín al semitismo? Su expresión indica, con todo, que el motivo de construir las teorías de forma personal no responde a su filiación estoica, sino a su ideología propia occidental, no latina sino preindoeuropea" Cfr. El estoicismo o.c., t.I, pg. 221.

67. SENECA, L.A.: Epístola 65, Trad. Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid 1961, pg. 550.
68. SENECA, L.A.: l.c. pág. 552.
69. SENECA, L.A.: l.c. pág. 552-553.
70. ELORDUY, E.: El estoicismo, o.c. pg. 262.
71. SENECA, L.A.: Epístola 58, Trad. Lorenzo Riber, Ed. Aguilar, Madrid 1961 pg. 137-138.
72. ELORDUY, E.: El estoicismo, o.c. pg. 242.
73. RABADE, S.: o. c. pág. 149-150.
74. ARISTOTELES: Categ., 5, 2 a, 11-13, en Opera, ed. Bekker, Berlín 1831.
75. ARISTOTELES: l.c., 2a, 14-16.
76. ARISTOTELES: l.c., 2b, 7-8.
77. ELORDUY, E.: o.c. pág. 225.
78. ELORDUY, E.: ibidem.
79. ELORDUY, E.: ibidem.
80. SENECA, L.A.: Epístola 58, Trad. Lorenzo Riber, pág. 539.
81. ELORDUY, E.: ibidem.
82. SENECA, L.A.: l.c. pág. 538.
83. SENECA, L.A.: Epístola 58, Trad. E. Elorduy, o.c. t. I, pg. 220.
84. SENECA, L.A.: l.c. Trad. E. Elorduy. l.c. pág. 223.
85. ELORDUY, E.: o.c. pg. 262-263.
86. SENECA, L.A.: Epístola 58. Trad. de J. Azagra en Séneca; Obras inmortales, Edaf, Madrid, 1977, pg. 1184.
87. Cfr. Epístola 65: "El lugar que ocupa Dios en este mundo, este mismo ocupa el alma en el hombre; lo que es en el mundo la materia en nosotros es el cuerpo". Trad. Lorenzo Riber, o.c. pag. 553.
88. Este aspecto no ha sido convenientemente explicitado por Pohlenz, como puede verse en sus obras anteriores a la publicación de la Die Sozialphilosophie der Stoa, Philologus. Suppl.

Bd. XXVIII 3, Leipzig, (1936), del Prof. E. Elorduy. En efecto, sus obras anteriores al 1936: Staatsbürgerliche Erziehung, Leipzig, 1925 y Antikes Führertum, 1934, se caracterizan por una dominancia del aspecto político en la concepción estoica de la sociedad. Contrariamente, y en oposición al objetivismo de Pohlenz, la obra Die Sozialphilosophie der Stoa del Prof. Elorduy dedica particular atención al concepto de la personalidad y a la dimensión social del hombre, como puede deducirse de los epígrafes siguientes: (Cf. o. c., pg. 97-134)

III. Folgerungen.

1. Die stoischen und die aristotelischen Kategorien.
2. Die Entstehung der Persönlichkeit.
Qualität und Habitus.
Habitus und Beschaffenheit.
Habitus und Síesis
3. Die Persönlichkeit ist weder Sein noch Nichtsein.
Unterscheidung mehrerer Personen.
4. Der Weise.

En 1938 publica el autor alemán: Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie, en Göttingische Gelehrte Anzeigen, pgs. 123-135, y Elorduy u. Pöschl, Römischer Staatsgedanke bei Cicero.

De acuerdo con estos datos creemos que tiene poco de conjetural afirmar que las alusiones a la personalidad hechas con posterioridad por el mismo autor, en su obra Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 tomos, Göttingen, 1948, son de inspiración elorduyana. (Cfr. pgs. 15, 16, 17, de este trabajo.) Algo similar podemos afirmar del desarrollo complementario introducido en la reedición de esta última obra, en 1964, relativo al influjo del estoicismo en los primeros Padres de la Iglesia.

Pero con independencia de estos datos, que avalan nuestra orientación personalista de inspiración elorduyana, hemos de decir que la categorización relacional, presupuesta en nuestra investigación, es la que mejor fundamenta la teoría senecana del Beneficio. Esta hipótesis interpretativa será corroborada por el estudio de los sustratos lingüísticos preindoeuropeos que realizaremos con posterioridad, al hilo de los paradigmas verbales del vascuence; reliquia histórica ésta, que ha sido exaltada, tanto por M. Pidal como por el propio Heidegger, como una de las más venerables...

Desde esta perspectiva, el personalismo senecano, vigente en las investigaciones modernas, recibe una nueva iluminación... (Cfr: Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Córdoba, 1965, y Estudios sobre Séneca, Octava Semana de Filosofía, CSIC, Madrid, 1966; Son del máximo interés las tesis defendidas por los Prof. Elorduy, Rábade y Muñoz Alonso recogidas en ambas publicaciones, dado su valor determinante de uno y otro simposio.)

89. La personalidad senecana, en su variable voluntarista, ha sido recientemente estudiada, además de por José Luis García Rúa en su obra: El sentido de la interioridad en Séneca, Departamento de Filosofía, Universidad de Granada, 1966, por el Prof. Eloy Rodríguez Navarro: Cfr. su obra Séneca, Religión sin mitos, Raycar, Madrid 1969. Son de particular interés las secciones siguientes:

- 1-La enigmática figura de la diosa Ana.pg.19-50.
- 2-Mitos romanos y orientales ridiculizados por Séneca.pág.51-76.
- 3-Séneca ante el mito de las Gorgonas.pág.77-104.
- 4-Las Gorgonas en la Arqueología.pág.105-132.

90.CICERÓN: De finibus, IV,14.Trad.de D.Marcelino Menéndez Pelayo en Biblioteca Clásica,N.3, pg.283 y 284;-1883.

91.CICERÓN:ibidem.

92.SENECA: Epístola 118, Trad.Lorenzo Riber, o.c.pg.749-750.

CAPITULO II

DIMENSION TEMPORAL DEL BENEFICIO

1-Esquema anticipador:

El segundo "parámetro" determinante de la "Teoría del Beneficio" viene constituido por su concreción temporal. Si el estudio categorial precedente nos ha permitido establecer el paradigma del agente moral, en virtud de las supercategorías del relacionismo y la totalidad, conviene ahora detenernos en el problema de la temporalidad para establecer el "horizonte" de su realización. Creemos que tan sólo a su luz será posible determinar la "racionalidad" del beneficio, tan encarecidamente requerida por Séneca para su concesión y otorgamiento... (No olvidemos aquello, de que "las categorías sin impresiones están vacías").

Entre los muchos y varios errores de quienes viven con temeridad y sin consejo, oh tú, mi excelente Liberal, diría yo que ninguno hay como el de no saber dar ni recibir los beneficios. Porque de ello se sigue que los beneficios mal empleados sean mal agradecidos; de cuya poca correspondencia nos quejamos tardíamente; pues en el acto mismo de darlos ya fueron malogrados. Y no es maravilla que entre tantos y tan grandes vicios ninguno sea tan frecuente como el de la ingratitud. Veo que las causas de donde nace son muchas. La principal es no elegir sujetos dignos en quienes hacer empleo de los beneficios, siendo así que, cuando tenemos que otorgar un crédito, nos procuramos muy rigurosa información acerca del patrimonio y solvencia del deudor; y habiendo de sembrar, no derramamos el grano en tierra estéril y sin jugo; pero el beneficio más que otorgarlo, lo echamos sin elección alguna. (1)

"Cuando te propusieres derramar con largueza tus beneficios sobre el vulgo, resignate a la pérdida de muchos para colocar bien siquiera uno," dice un poeta. En el primer

verso todo es reprehensible, pues los beneficios no se deben sembrar al voleo entre el vulgo; y por otra parte, la prodigalidad no es recomendable ni honesta en el otorgamiento del beneficio, al cual si le quitares el discernimiento, ya deja de ser beneficio y merecerá cualquier otro nombre. El pensamiento del segundo verso es maravilloso, porque un sólo beneficio bien logrado es consuelo de muchos perdidos. Pero atiende, por tu vida, si todavía no será más verdadero y más conforme a la magnanimidad del bienhechor que le incitemos a que los dispense, aunque ninguno de ellos hubiere de estar bien colocado. Porque es falso aquello: "Habrás de perder muchos". No cesas de hacer bien; lleva tu buena obra hasta el cabo y haz el oficio de hombre bueno. Ayuda al uno con la hacienda, a otro con el crédito, a otro con el favor, a otro con el consejo, al otro con avisos saludables. Hasta las mismas fieras son sensibles a los buenos oficios y no hay tan bravo animal a quien los buenos cuidados no amansen y no le inspiren amor al que bien le hizo. (2)

Estos fragmentos, con los cuales inicia Séneca su tratado De Beneficiis, constituyen, a pesar de su "aparente carácter paradójico", un requerimiento apremiante de la racionalidad "cordial" administradora del beneficio. Tan sólo, desde la perspectiva de la temporalidad estoico-senequista, es posible comprender el voluntarismo racional que sustenta la ética benefactora. En efecto, el estudio de la temporalidad viene a ser el hilo de Ariadna que enlaza problemas como el de la orientación de la existencia personal, el conocimiento a través de la representación y la sucesión causal, la naturaleza del bien y del mal, la felicidad y el equilibrio pasional... Todos estos temas, colindantes entre sí y con el problema de la claritas y libertad senecanas, tienen la doble virtualidad de iluminar la mens y dar rectitud al animus. (3)

Únicamente, desde tales objetivaciones del universo moral estoico, es posible descubrir la especificidad de su horizonte filosófico, presidido por la estrella móvil del paradigma benefactor. En contraposición con el estatismo de las formas ejemplares

platónicas, presididas por el Bien, el paradigma categorial está inmerso y se despliega en el torrente de la temporalidad "subjetiva", tanto de la Racionalidad Cósmica como de la racionalidad humana. Y las secuencias de los fragmentos temporales, unificados en los presentes puntuales del agente moral, constituyen el estímulo catalizador de la voluntad benefactora. De esta manera, el ideal ético no viene dado, como en el universo aristotélico-platónico, por la realización más o menos efectiva de la perfección eterna de las formas modelo, que comportándose como causas finales tienen la virtualidad de medir el valor de la acción moral en función de su plasmación más o menos perfecta. No, el universo filosófico, estoico-senequista, está regido por el protagonismo del agente moral, que determina el valor, en vez de ser determinado por él, según puede deducirse de la contraposición metafórica del actor frente al arquero, dadas sus connotaciones activistas...

Esta contraposición de cosmovisiones, reflejada tanto en los respectivos horizontes temporales como en sus correlativas sistematizaciones categoriales, viene caracterizada "en cierta medida", por Goldschmidt en su obra: Le système stoïcien et l'idée de temps. De momento podemos considerar suficientemente representativo el presente testimonio, que "preludia" nuestra exposición posterior: "Si el tiempo es definido, no como el número, sino como el intervalo del movimiento, esta sustitución viene sin duda motivada por el deseo de poner en armonía la definición del lugar con la del tiempo; es significativo, sin embargo, que el aspecto matemático del tiempo, más importante todavía que para Aristóteles, para los pitagóricos y para Platón, no parece conservado; el vitalismo dinámico se opone así al matematicismo de los sistemas precedentes. La oposición se precisa por medio de la tesis: Es en el tiempo donde todas las cosas se mueven y existen, mientras que para Aristóteles, los seres eternos en tanto que eternos no se encuentran en el tiempo, pues añade, ellos no se encuentran envueltos en el tiempo y su existencia no es medida por el tiempo (Phys., D, 12, 221 b 3-5). Ahora bien, los seres para los es-

toicos son cuerpos activos. Igualmente, cuando ellos retoman la fórmula aristotélica: el tiempo, medida de la rapidez y lentitud, no hay ninguna razón para pensar que ellos abandonan, en virtud de lo anterior, la determinación recíproca del movimiento y del tiempo, enseñada por Aristóteles; por el contrario, se aseguraba al tiempo, número del movimiento físico, una clase de prioridad y de primacía, completamente incompatible con el sistema! (4) Conviene, no obstante, tener en cuenta la supeditación de la "cantidad" a la "cualidad", implícita en la sistematización categorial anteriormente expuesta; tan sólo con esta salvedad es posible salvar la aparente paradoja denunciada por Goldschmidt.

A la vista de la especificidad temporal estoica, podemos afirmar que un estudio detenido de la misma, desde la triplicidad de perspectivas representadas por sus aspectos: metafísico, gnoseológico y ético, constituye la lógica de planos, idónea, para detectar con acierto el dinamismo, relacionalidad y racionalidad del beneficio. Efectivamente, tanto el valor paradigmático de la traditio temporis del Lógos supremo, como su imitación en la distensio temporis del lógos humano. a través del "uso de las representaciones", que se impone ante el límite gnoseológico representado por el fracaso de la "interpretación causal", tan sólo pueden apreciarse desde el ángulo de visión representado por la especificidad estoico-senecana de la temporalidad cualitativa. Ella es el mejor espejo del espiritualismo ético estoico...

Esta temporalidad, cual género supremo que encierra en sí las constelaciones metafísicas del mundo moral: neccessitudines, bienes, "valores", voluntades benefactoras, el sumo bien o katóρθωμα... necesita ser explicitada, en orden a ver el despliegue real del paradigma categorial del Lógos, ya analizado. Esperamos de esta manera establecer las dos "coordenadas" metafísicas de la moral benefactora, inspiradoras desde el plano filosófico de la "utopía" social senecana; luego haremos una nueva incursión en los planos complementarios de lo etnolingüístico y cultural, para buscar un fundamento más remoto del "activismo personalista", subyacente al noble certamen benefactor, y su voluntarismo "racional". Confirmamos así la fecundidad del método del passage, unificador de la "lógica de planos", inspirada en la "categorización relacional"... Desde tales presupuestos ha de leerse cuanto sigue:

2-Perspectiva ontológica de la temporalidad.

Aunque la división tripartita de la Filosofía en: Metafísica, Lógica y Ética, sea extraña al carácter holístico originario del primitivo Pórtico, vamos a respetar esta formalidad en el tratamiento de la temática planteada.

Ello no obstante, veremos cómo cualquier intento de establecer fronteras divisorias en la cuestión que nos ocupa, acaba al más rotundo fracaso. Con esta salvedad, iniciamos la presente sección, con el "estudio crítico de los textos":

Crisipo define el tiempo como el intervalo del movimiento, en el sentido en el que se le llama a veces medida de la rapidez y de la lentitud; o mejor: el intervalo que acompaña el movimiento del mundo; y es en el tiempo que todas las cosas se mueven y existen. Sin embargo, el tiempo se toma en dos acepciones distintas, así como la tierra, el mar y el vacío: se pueden considerar el todo o las partes. Al igual que el vacío total es infinito por todas partes, de la misma manera el tiempo total es infinito en sus dos extremos; en efecto, el pasado y el futuro son infinitos. Es lo que afirma muy claramente su tesis: ningún tiempo es enteramente presente; pues, puesto que la división de los continuos llega al infinito, y el tiempo es un continuo, cada tiempo comporta también la división al infinito; de manera que ningún tiempo es rigurosamente presente pero se le considera presente según una cierta extensión. El sostiene que sólo el presente existe; el pasado y el futuro subsisten; pero no existen en absoluto, según él; de la misma manera, sólo los atributos que son accidentes (actuales) se dice que existen: por ejemplo, el paseo existe por mí, cuando yo me paseo; pero, cuando me encuentro acostado o sentado, no existe. (5)

Goldschmidt, después de destacar la contraposición entre el vitalismo dinámico de los estoicos y el matematicismo de los sistemas precedentes: platónicos, pitagóricos, peripatéticos..., se pregunta: "De qué movimiento el tiempo es el intervalo? Parece que la respuesta de Crisipo se opone a la de Zenón. Según Simplicio, el estoico Zenón ha definido el tiempo co-

mo el intervalo de no importa qué movimiento, sin más, mientras que Crisipo lo ha definido como el intervalo del movimiento del mundo; Simplicio precisa incluso: El no ha reunido dos definiciones en una sola, pero él estableció una sola fórmula que sostiene contra las negaciones de los otros. La primera parte de este testimonio es confirmado por Ario Dídimo; en la segunda frase, ¿es preciso entender que estas negaciones procedan en parte del interior de la escuela? Parece en todo caso que la autoridad de Crisipo haya prevalecido, puesto que Apolodoro la sigue y Diógenes Laercio, en su exposición global del estoicismo, escribe: Incluiremos todavía entre los incorpóreos el tiempo, que es el intervalo del movimiento del mundo. La innovación de Crisipo no carece de analogía con la teoría de Aristóteles, que termina por reducir el tiempo al transporte circular regular... porque su número es el más conocido (Phys.D, 14, 223 b 19-20); se obtiene, así, lo que hoy llamaríamos la unidad del tiempo" (6).

Pero esta unidad, en el sistema estoico, no debía tener un sentido principalmente matemático. Además, ¿es seguro que la adición hecha por Crisipo a la fórmula de Zenón estaba en oposición con ésta? Es congruente afirmar que en la mente de Crisipo no había nada de esto; puesto que al lado de su propia definición conservaba la propia de Zenón.

-Se admitirá mucho menos una oposición entre los dos fundadores teniendo en cuenta que Aristóteles ha podido sostener a la vez dos tesis completamente análogas. "La dificultad aparente, en Aristóteles, se resolvía gracias a la jerarquía de las ciencias; en el sistema homogéneo del estoicismo esta dificultad se relaciona con el problema, mucho más general, de las relaciones entre monismo y pluralismo?" (7)

La parte final del texto de A. Dídimo, "donde Crisipo aduce el ejemplo del paseo, prueba que, no importa qué movimiento, contiene un intervalo mediante el cual él determina el tiempo; si pues, al comienzo del mismo texto, Crisipo repite la fórmula de Zenón, aceptando el pluralismo, no se trata simplemente de una cortesía. Pero por otra parte, la diversidad de movimientos debe ser re-

ducida al movimiento cósmico; de la misma manera que el mundo que es un sistema, es unificado como consecuencia de la simpatía y del acuerdo entre las cosas celestes y las cosas de la tierra(Dióg.Laer.,VII,138,140).Es un deseo de unificación, y no el deseo de establecer una unidad de medida, lo que explica la tesis de Crisipo. Este deseo de unidad sin confusión, que hemos constatado anteriormente, responde a una exigencia esencial del sistema.Así,según Zenón,los estoicos no admiten sino una causa única, que es Dios(Diog.Laer.VII,134), y Séneca reprocha a los otros filósofos, particularmente a Platón y Aristóteles, el recurrir sin necesidad a una multiplicidad de causas(Ep.,65,11= S.V.F.,II,346 a); ahora bien,afirma Séneca: lo que ahora buscamos es la causa primera y general. Pero los estoicos no se contentaron nunca con esta afirmación,demasiado general; preocupados por explicar los fenómenos hasta en sus últimos detalles, fueron impulsados a llevar siempre más lejos el análisis del devenir, a multiplicar las distinciones, incurriendo así en el reproche que les dirige Alejandro de Afrodisia:Es un enjambre de causas las que ellos establecen(Alex., de fato,22=S.V.F.,II 945). Notemos,de pasada,que en la oposición presente no se trata en absoluto de un conflicto entre Física y Teología , sino entre monismo y pluralismo. Se encuentra la misma estructura a propósito de la virtud, de la que los estoicos afirman la unidad y en la que al mismo tiempo diversifican las modalidades concretas, hasta el punto de admitir, según la expresión de Plutarco,un enjambre de virtudes(Plut., de virt.mor., 2,44i b =S.V.F.III,255)! (8)

El pasaje de A.Dídimo,"proto-fundamento"metafísico de la ética benefactora, merece ser contrastado con el testimonio de otras fuentes. Veamos su paralelismo con este fragmento de Estobeo,más próximo al personalismo desmitologizado del Ps.Areopagita:

Crisipo dice que el tiempo, intervalo del movimiento, a veces se le llama medida de

la velocidad y tardanza, o intervalo concomitante al movimiento cósmico, y que todas las cosas se mueven y son conforme al tiempo, a no ser que se diga que hay dos clases de tiempos, como también la tierra, el mar, y el vacío, y los todos y sus partes, y que lo pasado y lo futuro son infinitos. Claramente dice con esto que ningún tiempo es presente totalmente...Y dice que sólo existe el presente; el pasado y el futuro existieron, pero no existen en modo alguno, como en las categorías dicen existir sólo los accidentes.

(9)

Si el presente pasaje no supera en claridad al de A.Dídimo, el comentario que de él hace E. Elorduy se acomoda aún más al espíritu del Pórtico que la interpretación de Goldschmidt, anteriormente recogida, y donde no se supera la interpretación monista del filósofo cordobés y otras adherencias helénicas en la interpretación de la Estoa. Esto puede constatarse en el contexto general de su obra. (Pohlenz, "álude" el problema: Stoa, I, 80...)

"El contraste entre la exposición de Plutarco (De communibus notitiis, c. 41) y las consideraciones de Séneca (Epíst., I, 1) se diluye en Estobeo, que presenta la opinión de Crisipo con fórmulas abstractas y apenas inteligibles" (10)

"En toda la descripción se echa de menos el elemento de la parátasis, que es esencial, como se verá en S. Agustín. Por el fin didáctico de su florilegio, Estobeo propende a compaginar con otros sistemas la doctrina estoica, sin desfigurarla y sin establecer contrastes que la hagan ininteligible. El rasgo del intervalo del movimiento es afín en el estoicismo y Aristóteles; que le llama: número del movimiento de lo anterior y posterior. La comparación de los tiempos con los accidentes es otro elemento de estilo helénico. No lo es, en cambio, la distinción de los seres infinitos e inteligibles con los correspondientes finitos. Pero la contraposición es importante tanto en la filosofía judía como en la neoplatónica cristiana, que distinguen la creación de los inteligibles (mundo inteligible-mundo visible, tiempo inteligible-tiempo visible), explicado con nota-

ble precisión por el Ps. Areopagita en su descripción del tiempo y eternidad en sus diversos sentidos, estricto y no estricto" (11)

El ps. Areopagita escribe:

Muchas veces aún lo antiquísimo lo caracterizan con la denominación de lo eterno -tou aionos- y denominan a veces "eternidad" -aiona- a toda parátasis (=prolongación) de nuestro tiempo, por cuanto entre las propiedades del eón está medir lo antiguo e inmutable, y en general el ser. Llamen en cambio tiempo-Xrónon- al que transcurre en generación, corrupción y mudanza, y cambia de un momento a otro. Así dice la Teología que incluso nosotros, limitados aquí por el tiempo, participaremos de la eternidad, cuando arribemos al eón incorruptible que siempre perdura el mismo. (12)

La autoridad mencionada comenta: "El ps. Areopagita alude ciertamente a los estoicos al emplear el concepto de parátasis, pero no se contenta con él ni con añadir el concepto de eternidad a las fórmulas precedentes relativas al tiempo de las escuelas clásicas; ni tampoco en la definición de tiempo se limita a repetir las fórmulas anteriores. A la definición del tiempo-medida, expresada con los términos: número del movimiento de lo anterior y posterior, le da un sentido óntico que no tiene en el Estagirita; para el ps. Areopagita medir es dar medida intrínseca, haciendo a la misma cosa. Al sentido dinámico del tiempo que le prolonga, en el concepto estoico, le transforma incorporando en la eternidad inmutable al tiempo sensible, pasando de la generación física del tiempo a su participación metafísica. Dicha transformación, no física, se realizará en nuestras personas, que han de experimentar, por lo tanto, una sublimación real y objetiva del orden ético de las relaciones interpersonales" (13)

"Esta orientación del concepto de tiempo (=duración) aparecerá explicada con nuevos datos en Sexto Empírico, quien atribuye a una epínoia del lógos la prolongación estoica del tiempo, como unidad compuesta de futuro y de pasado. Plutarco describía esta unidad como un contrasentido, pero omitiendo la cir-

cunstancia de que se trata de una unidad realizada por la epínoia (=pensamiento). Sin duda que Plutarco no aludió a este elemento por creer en ese caso la teoría de la Estoa era un juego sutil de términos abstractos. Sabemos ya que no se trata de una abstracción, sino de una duración real, pero moral"(14)

Recordemos el testimonio de Sexto, que es una prueba, indirecta, de la doctrina aquí expuesta y de la ética senecana del katóρθoma, subyacente a la relación interpersonal benefactora:

Será breve la explicación contra los estoicos, quienes afirman que de los "alcos" unos son cuerpos y otros incorpóreos; de los incorpóreos opinan que el tiempo es una especie, pensada en sí. Porque el algo es generalísimo; con él no puede haber algo corpóreo ni incorpóreo ni simultáneamente cuerpo y no-cuerpo. Pues si es cuerpo, habrían de ser cuerpos todas sus especies, y ninguna incorpórea. Del mismo modo que todas las especies del animal son animales y ninguna no-animal, y las del vegetal son vegetales y ninguna animal, se seguirá que las especies de "algo", si es cuerpo, serán cuerpos y ninguna incorpórea; si es incorpórea, todas sus especies serán incorpóreas y ninguna cuerpo; del mismo modo, si al mismo tiempo es cuerpo e incorpórea, todas sus partes serán al mismo tiempo cuerpos e incorpóreas y ninguna de por sí sólo cuerpo o sólo incorpórea. Por lo cual, si el algo no es cuerpo ni incorpórea, ni al mismo tiempo cuerpo e incorpórea, el "algo" es nada. Cuando éste desaparece, desaparecen todas sus especies. Lo cual es absurdo. Ahora bien, contra todos los incorpóreos asociados al tiempo tienen los escépticos los mismos inconvenientes -en lo dicho, en el vacío, y en el lugar-. Si en cada uno de ellos tienen esos inconvenientes, del tiempo no se concederá que sea del mismo género. (15)

91

La crítica elorduyana a este texto es interesante por dos

razones:

1ª.-Confiere densidad metafísica al tiempo e incorporeales estoicos;-dicho,vacío,lugar-,a diferencia de Goldschmidt y su maestro Bréhier, que al reducir la temporalidad a un puro accidente aristotélico siguen la concepción epicúrea y dejan sin fundamento metafísico la ética benefactora. La raíz de este equívoco nos parece se encuentra en el desenfoque categorial, anteriormente denunciado, y compartido por el sustancialismo de Pohlenz, cuya concepción de la temporalidad tan sólo destaca el dinamismo "metafísico" estoico, carente de sentido histórico y carácter personalista. Si el relacionismo horizontal de las tres instancias temporales es destacado acertadamente por estos autores, podemos invocarlos en orden a fundamentar la racionalidad de la administración práctica de la ética benefactora, en las sucesiones temporales de los diversos presentes. Pero su insensibilidad al "personalismo" senecano nos es poco útil para destacar el voluntarismo del cordobés y su imperativo existencial intimizado, que tan diversamente han sido caracterizados por los autores peninsulares: C.G. Borrón, G. Rúa, Cerezo Galán..., además de los Profesores: E. Elorduy, S. Rábade y M. Alonso.

2ª.-Establece la conexión buscada de la temporalidad cualitativa con el katóρθωμα o sumo bien, admitiendo la participación limitada de ambos en las diversas formas de benevolencia, tematizadas por el cordobés en su tratado De Beneficiis (Cfr. la parte final de nuestro trabajo relativa a la fenomenología del beneficio, correlativa de las distintas formas de necessitudines morales).

Estas son las palabras de E. Elorduy relativas al pasaje de Sexto E.: "La refutación, por exceso de brevedad, resulta poco clara. Sexto quiere probar que el tiempo no es un algo pensado-subistente- en sí. Tampoco es nada. Es un fenómeno y nada más. No tiene realidad en sí. Para los estoicos y para los epicúreos es un incorporeal, pero no lo mismo. Porque para los estoicos el tiempo es algo incorpóreo en sí pensado. Según Epicuro algo que sobreviene a las cosas (Sexto Emp. Adv. Mathem. X, 227), algo concomitante. Si es un "algo" separado de sí, sería un al-

go generalísimo. Sexto impugna esta posición como contradictoria, pues si es un incorporeal, tendrá las propiedades de lo incorporeal, como ocurre en cualquier especie, que ha de tener las propiedades del género. Esto ocurre también en los otros incorporeales. Además no se concederá que sea el tiempo del mismo género que lo dicho, el vacío y el lugar.

El procedimiento seguido por Sexto no es correcto. Al atribuirles a los estoicos que el tiempo es un algo generalísimo, usa terminología estoica. Pero al decir que las especies han de tener las propiedades específicas del género, emplea terminología aristotélica. Por Diógenes Babilonio consta, según Diógenes Laercio, que el generalísimo es el que siendo género no tiene género, como el ser; en cambio, especie es lo que está contenido en el género, como el hombre que está contenido en el animal (Diógenes L., VII, 6=SVF, III, 214). Según Crisipo, lo genérico es lo inteligible, lo específico cae bajo lo sensible (Aecio, Placita, IV, 9, 13=SVF, II, 28). Ahora bien, Sexto ha desplegado su raciocinio, como si el tiempo fuera una especie sensible, desfigurando la sentencia esteica¹⁶

Este equívoco no nos consta haya sido denunciado por Bréhier ni Goldschmidt, así como por los tratadistas citados por el último: Zeller, P. Barth, Pohlenz... Consecuencia de todo ello es la devaluación ontológica de los incorporeales estoicos, entre ellos el tiempo cualitativo, con lo cual la metafísica subyacente a la claritas senecana y a la ética benefactora queda seriamente comprometida. Sobre este particular ya tuvimos oportunidad de detenernos al comentar los géneros senecanos de la Epístola 58. Este relacionismo vertical es el que nos descubre el valor ontológico de las constelaciones metafísicas del mundo moral (katóρθωμα, neccessitudines, claritas, voluntades benefactoras ...), por su dependencia del Lógos divino y humano, que se despliegan en la parátasis del tiempo cualitativo, unificando, mediante la epinoia, las secuencias discontinuas del tiempo físico: realidades materiales, estados afectivos, instituciones sociales, tiempos históricos... Tan sólo desde este re-

lacionismo vertical entre cantidad y cualidad, tiempo extensivo-tiempo intensivo..., es comprensible el siguiente testimonio de la Epístola 118, que refrenda la orientación precedente y fundamenta metafísicamente la ética benefactora:

"El bien es aquello que es según la Naturaleza!" Repara en lo que diré: Aquello que es bueno es según la Naturaleza, pero no todo lo que es según la Naturaleza es bueno. Muchas cosas se avienen con la Naturaleza, pero son tan pequeñas que el nombre de buenas les viene ancho; son cosas livianas, desdeñables. Y no hay bien alguno que por pequeño se tenga que desdeñar, porque mientras fuere pequeño no es bien; más así que empezó a ser bien no es pequeño. ¿Por dónde se conoce el bien? Porque es perfectamente según la Naturaleza. Confíesas -dicesme- que lo que es bueno es según la Naturaleza: tal es su propiedad. Confíesas también que hay otras cosas ciertamente según la Naturaleza, pero que no son buenas. ¿Cómo, pues, puede ser bueno aquello no siéndolo éstas? ¿Cómo pueden llegar a propiedades diferentes siéndoles común el carácter principal de ambos, ser según la Naturaleza? -Por su magnitud misma. Y no es ninguna novedad que determinadas cosas con el crecimiento cambien. Tal fue el niño, llegó a ser púbero y fue distinta su propiedad, pues aquel era irracional y este es racional. Algunas cosas acrecentándose no sólo se hacen mayores sino distintas. No se hace distinto -dices- aquello que se hace mayor; que llenes de vino una botella o una tinaja nada importa; en ambas hay la propiedad del vino; una poca miel no mucha miel no se diferencian en el sabor. Los ejemplos que pones son incongruentes, porque en éstos hay la misma cualidad; aunque se aumente la cantidad, la cualidad subsiste. Ciertas cosas, aumentadas y todo, permanecen en su especie y en su propiedad; a algunas otras, después de su crecimiento la adición última las hace cambiar y les imprime una nueva condición. (17)

A continuación nos ofrece el autor unos ejemplos, que recuerdan la trasmutación cualitativa de los bienes materiales vehiculizadores del beneficio, o mejor, de la voluntad benefactora, que por medio de ellos se sitúa en la claritas del tiempo inten-

sivo, superador del moralismo "diluido" y "mitologizado" de Crisipo, no denunciado por Goldschmidt.

Es una sola piedra la que hace la bóveda: aquella piedra que estriba sobre los lados inclinados y los solda con su inserción. ¿Por qué la añadidura última hace más que todas las otras, por más pequeña que sea? Porque no aumenta sino que colma. Ciertas cosas, en virtud del propio proceso, se despojan de su forma primera y pasan a otra nueva. Cuando el pensamiento amplió una cosa durante mucho tiempo y le fue añadiendo intensidad hasta el cansancio, aquella cosa comienza a llamarse infinita; así se tornó muy distinta de lo que era cuando se veía grande, pero finita. De igual manera pensamos en una cosa difícil de dividir; en último término, aumentamos esa dificultad y nos encontramos con lo indivisible. Así también, de aquello que se movía con pena y dificultad hemos llegado a lo inmóvil. Y por el mismo procedimiento, una cosa que fue según Naturaleza, con el aumento adquirió otra propiedad y se trocó en un bien. (18)

La perspectiva metafísico-moral de la temporalidad estoica, de claro signo "voluntarista" en el filósofo hispano, dado su talento desmitologizador y personalista, es posible captarla, aún mejor, si tenemos en cuenta la crítica displicente e incomprensiva de Plutarco. El carácter polémico de sus escritos es tanto más relevante, por cuanto forma parte de un fenómeno cultural helénico que abarca cuatro siglos, grosso modo, desde 200 años a. de C. hasta 200 p. C. Plutarco intervino en las controversias con un apasionamiento singular propio de su época, y, desde luego, con muy poca sensibilidad al horizonte metafísico de la moral estoica y de la claritas senecana, desplegadas sobre el telón de fondo de la temporalidad cualitativa. Plutarco es un personaje grecorromano, multilateral y polifacético: comerciante, político, escritor erudito... que representa al hombre clásico de la época crucial del 50 al 120. Su obra es un conato ecléctico, combinación de mito y racionalismo, que le sitúa en las antípodas del personalismo desmitologizador ca-

racterístico del occidentalismo senecano. En su antiestoicismo, más culto y superficial que profundo, no puede extrañar que deforme y tergiverse la filosofía del lógos, inspirada en corrientes sapienciales, y propicia a la recepción de la nueva cultura influenciada por el cristianismo, como ocurre en el filósofo cordobés.

Desde esta perspectiva, es perfectamente comprensible la deformación del tiempo estoico-semítico, poblado de constelaciones metafísico-morales, inspiradoras de la claritas senecana y rectoras del paradigma benefactor en las diversas secuencias integrantes del imperativo existencial del agente moral: (19)

Es contrasentido decir que el tiempo es futuro y pasado, y que el presente no es tiempo, aunque perdura el "hasta ahora" y el "antes", pero el "ahora" no es nada. Esto les ocurre a los estoicos al no admitir el tiempo mínimo y rechazar la indivisibilidad del "ahora", ni queda parte del tiempo presente, y si se dice que está presente, afirman que se divide en futuro y pasado. Luego, una de dos: si dicen que hubo tiempo y habrá tiempo, niegan el "hay tiempo"; o bien, si hay tiempo presente, parte de él fue presente, y parte lo será. Además, han de decir que lo existente parte es futuro, parte pasado; y del "ahora", parte es anterior, parte posterior. Así es ahora lo que nunca fue ahora, y lo que todavía no es; pues el pasado no es ahora, y lo futuro no lo es todavía. (Obligadamente), al dividir así, han de decir que el día es una parte del año pasado y en parte del nuevo; y lo simultáneo parte es anterior y parte posterior. Los que así mezclan las cosas no son más aceptables que los que identifican el nunca y el ya, el ahora y el ahora no. Todos los demás hombres afirman, entienden y piensan que son partes fuera del ahora y el antes del ahora. Entre estos Arquedemo, al decir que el ahora es un comienzo y encuentro del porvenir y del pasado, parece no haberse dado cuenta que negaba todo tiempo, porque si el ahora no es tiempo, sino término del tiempo -y toda parte del tiempo es así-, no parece que el tiem-

po todo tenga partes, sino que se diluye en términos del todo, en encuentros e impulsos. Crisipo trata de sutilizar en torno a la división en el libro Sobre el vacío y en otros, diciendo que el tiempo pasado y el futuro existieron, y sólo existe el presente. Más en los libros 3a, 4a y 5a de Las partes, afirma que parte del presente tiempo es futuro y parte es pasado. Así divide el tiempo existente en no existente del existente, o mejor, no deja nada existente del tiempo, si es que el presente no tiene partes que no sean futuro o pasado. (20)

La cosmovisión metafísico-moral del Lógos cohesionador, paradigma del agente moral benefactor, que se despliega en la traductio temporis, sirviendo de causa ejemplar "activa" a la distensio animi del intus senecano, no parece haber sido detectada por el racionalismo objetivista de Plutarco. Tal vez las contaminaciones helénicas del primitivo Pórtico, al tratar de conciliar sus posiciones doctrinales con las griegas, hayan contribuido no poco a desfigurar, por parte de Plutarco y muchos tratadistas modernos, el auténtico horizonte metafísico de Séneca y Moderato de Gades. Sin embargo, tan sólo desde esta perspectiva personalista y desmitologizadora, concretizada en la temporalidad cualitativa, podemos captar la especificidad del intus senecano iluminado por el paradigma benefactor:

Haz así, Lucilio: reclámate para tí; recoge y guarda el tiempo que hasta ahora se te quitaba, robaba y caía. No dudes que es como te escribo. Hay tiempos que se nos quitan, otros que se nos roban, otros se escurren. Es vergonzosa la pérdida sufrida por descuidos. Fíjate: la mayor parte de la vida se les escurre a los que se portan mal. (21)

Los presupuestos metafísico-morales, latentes en el pasaje transcrito, que identifica el tiempo cualitativo con el katóρθωμα, y

del cual las relaciones interpersonales de beneficencia no son sino su vertiente social, tampoco parecen sensibilizar el objetivismo de Plutarco, polarizado por la concepción físico-matemática del tiempo, según se desprende de este otro fragmento:

Piensen del tiempo como los que aprietan el agua-perídrasis: cuanto más la aprietan más se les escurre y se va. En las acciones y el movimiento es total la confusión de lo evidente. Porque necesariamente, si el alma se divide parte en pasado y parte en futuro, y lo que se mueve ahora, parte se ha movido y parte se moverá, y se quita todo término y comienzo, ninguna obra tendrá principio ni fin alguno dividiéndose a la par los tiempos y las acciones... Pues si ninguna parte es última, sino que siempre queda algo presente para el futuro, nunca será falso que Sócrates vivirá, mientras sea verdad que Sócrates vivirá. Así también será falso el "murió Sócrates"; si es verdad que Sócrates vivirá en todas las partes del tiempo, en ninguna parte del tiempo será verdad que ha muerto Sócrates.

(22)

Es muy verosímil el conocimiento de las Cartas a Lucilio por parte de Plutarco, pues acababan de publicarse cuando éste era joven. Pero lo que en Séneca aspira a ser sublime, resulta ridículo para Plutarco. El tema impostado por el filósofo cordobés en el plano metafísico-moral el autor greco-romano lo lleva al de la física y la dialéctica. Séneca proyecta sus aspiraciones en el sabio:

Solemos decir que no estuvo en nuestras manos la elección de nuestros padres, que nos fueron dados por la suerte; pero depende de nuestra voluntad nacer a nosotros mismos. Existen muchas familias de nobilísimos ingenios. Escoge aquella en la que quieres ser adoptado; su adopción no te dará sólo el nombre, sino también los bienes solariegos, que no tendrás que guardar ni sórdida ni ma-

lignamente, antes se acrecentarán cuanto mayor fuere el número a quienes los distribuyeres. Ellos te abrirán el camino de la eternidad y te situarán en aquella alteza de la cual nadie podrá derrocarte. Esta es la única manera de dilatar nuestra vida mortal, o mejor de traducirla en inmortalidad. Honores, monumentos, todo lo que impusieron los decretos o que construyó tu laboriosa diligencia, pronto se arruina; todo una larga vejez lo demuele y lo aventaja; pero ningún daño puede causar a aquello que consagró la sabiduría; ninguna edad lo abolirá, ninguna lo amenguará, la edad siguiente y las edades que después de ella vinieren añadirán veneración mayor a la que ya tenían; puesto que la envidia mora en nuestra vecindad y con pureza mayor admiramos las cosas alejadas. Muy espaciosa es, pues, la vida del sabio, y no la encierra el mismo límite de las otras. Sólo el sabio está exento de las leyes del género humano; todos los siglos le están sumisos como a un dios. ¿Un tiempo es ya pasado? El, por el recuerdo lo actualiza. ¿Es presente? Lo utiliza. ¿Es venidero? El lo disfruta por anticipación. Larga hace su vida la efusión en uno de los tiempos todos. (23)

Plutarco no ha hecho el menor esfuerzo por comprender esta visión metafísica de la temporalidad senecana, limitándose a hacer de ella, como del estoicismo en general, una crítica grotesca.

Plutarco no comprende a Séneca. Tampoco en la modernidad exposiciones tan autorizadas como la de Pohlenz y Goldschmidt sobre la filosofía del Pórtico han hecho justicia a la especificidad del personalismo senecano, concretizado en la concepción cualitativa de la temporalidad; no es este el caso de los especialistas hispanos (24), sobre todo a raíz del Congreso de Córdoba (1965) y de la Octava Semana de Filosofía Española (1966). Buen exponente de esta nueva orientación es el estudio de P. Cerezo Galán: "Tiempo y libertad en Séneca" en Estudios sobre Séneca, C.S.I.C., 1966. El antiobjetivismo helénico de la temporalidad senecana es evidente si recordamos, aunque nada más sea, la simple formulación de los epígra-

tes: I) El sentido moral del tiempo.

II) La libertad y el éxtasis del tiempo.

III) La intimidad del alma y su asimilación a Dios.

En la misma línea se "orienta" la tesis doctoral de J.L.García Rúa, dirigida por Antonio Tovar, sobre El sentido de la interioridad en Séneca-escrita en 1955 y publicada 20 años después, que, desde nuestra lógica de planos, analizaremos "más tarde...; la contraposición que el autor hace entre "La interioridad en el mundo antiguo" (1ª Parte) y "El sentido de la interioridad en Séneca" (2ª Parte), es una "aproximación" desde el plano lingüístico, a las semejanzas arias y preindoeuropeas, por nosotros postuladas en la presente investigación: oposición de las categorías del ser y las del lógos, del tiempo físico y el tiempo moral, del nous y el dabar.

El paralelismo de base entre las exposiciones de P.Cerezo Galán y J.L.García Rúa admite, desde nuestros presupuestos, el coronamiento "superior" del tò tí y su "paradigma benefactor". Esta tesis podrá evidenciarse posteriormente en el tratamiento ético (p.102 y ss) de la temporalidad, que preludivamos con el formalismo de Goldschmidt en el terreno del conocimiento, pero despojándolo del sentido determinista y del voluntarismo conformista, con el que el autor nos presenta a Séneca en "su" estoicismo "unificado".

De momento, es obvio, que el primer criterio de racionalidad de la ética benefactora viene constituido por el sentido metafísico-transcendente del tiempo moral. Tal carácter viene avalado por la exégesis correcta de los textos clásicos transcritos y por la "simpatía histórica" de las investigaciones modernas. Veamos su concreción:

5-Conclusión provisional.

A través de este largo periplo por las fuentes clásicas y la crítica de los autores modernos hemos tratado de aproximarnos, mediante el método del passage, al horizonte de la claritas senecana. Pero por la dinámica del salto cualitativo apuntado por el propio filósofo cordobés en el pasaje transcrito de la Epístola 118:

Ciertas cosas, en virtud del propio proceso, se despojan de su forma primera y pasan a otra nueva. Cuando el pensamiento amplió una cosa durante mucho tiempo y le fue añadiendo intensidad hasta el cansancio, aquella cosa comienza a llamarse infinita... (25)

nos encontramos que lo que presuponíamos definible viene a ser ciertamente inefable. Ello no obstante, ante un imposible objetivación lingüística, vamos a tratar de aprehender algunos de sus rasgos fundamentales que interesan a la racionalidad de la ética benefactora. Para ello nos serviremos de la convergen^{cia} de testimonios de Martín Israel Y E. Elorduy, sobre el tiempo personal y estoico-senecano, respectivamente:

"Una comprensión cabal de la personalidad requiere algo más que el centro espiritual de integración; requiere la carne y los huesos del cuerpo físico, los pensamientos de la mente racional, los impulsos y respuestas emocionales de la naturaleza sensitiva, y la aspiración que tiende hacia la realización íntegra en cuanto persona. Es difícil encontrar una persona verdadera, es decir, alguien en quien el cuerpo, la mente razonante, la naturaleza emocional y la voluntad personal estén totalmente integradas alrededor del centro espiritual que llamamos alma, o yo verdadero. El hombre medio sólo tiene los más débiles destellos de la nobleza de una persona real. El logro de la personalidad es la tarea de nuestras vidas. Una persona real está viva en el mundo, capaz de elecciones morales independientes, y de trabajar armoniosamente como individuo, cualquiera sean las circunstancias en que se halle, y de adaptarse a las necesidades de quienes le rodean sin que su personalidad ceda ante ellas... Cuando uno desarrolla una personalidad madura, se aparta cada vez más de las circunstancias externas y aún del condicionamiento interno, para funcionar, en cambio, en un mundo más amplio de intereses universales y opciones morales. Ser una persona es experimentar ese servicio a lo más elevado que conocemos, es decir, la auténtica libertad: ser libre de los requerimientos del egoísmo, ser libre de la envidia hacia los demás y de la necesidad del apoyo constante de los demás. Una persona puede ser ella misma bajo cualquier circunstancia, pues al estar integrada en sí misma es inmutable, al menos en las profundidades de su ser, sean cuales fueren los peligros o di-

ficultades que deba afrontar. Tal persona vive conscientemente en la eternidad, en ese preciso instante, pues el asiento de su conciencia se desentiende de las exigencias temporales para entregarse a la eternidad, que en cada instante de el tiempo ve un sacramento eterno. En otras palabras, el presente deja de ser un período de padecimiento sin sentido para investirse del esplendor de la significación eterna, una significación que atiende a la íntegra completitud del ser cuando la sabiduría del yo verdadero haya penetrado hasta la médula de la personalidad y la haya elevado de la mortalidad del deseo egoísta a la inmortalidad del interés universal. (26)

Algo más que "un cierto aire de familia" se advierte entre el presente pasaje y el paradigma benefactor: por debajo de connotaciones lingüísticas de épocas históricas diversas vemos, en las palabras del autor citado, el vívido perfil del sabio estoico humanizado por el personalismo senecano. Sin el menor asomo de duda podemos afirmar que éste es el horizonte metafísico de la temporalidad y claritas, que fundamentan la "utopía" social del cordobés.

Es lástima que especialistas tan autorizados como Zeller, P. Barth, Pohlenz, Préchac, M. Baldassarri, Goldschmidt⁽²⁷⁾ se polarizasen por otros aspectos y connotaciones menos específicos del filósofo de Córdoba, omitiendo o no destacando convenientemente el genuino celtiberismo personalista de nuestro autor.

Por el contrario la mayor "simpatía histórica" de los especialistas nativos, viene corroborada por esta nuestra investigación sobre los fundamentos metafísicos, etnolingüísticos y culturales de la "utopía" social senecana, cuyo tiempo cualitativo puede concretizarse, aún más, con esta caracterización de nuestro ilustrado senequista E. Elorduy:

"Los rasgos constitutivos del tiempo estoico se podrían reducir a los siguientes:

- 1º El tiempo consta de partes heterogéneas: futuro, pasado, presente.

- 22 La unión de las partes del tiempo es obra de la mente.
- 32 El resultado de la unión es algo objetivo, que subsiste en sí.
- 42 El tiempo resultante de estas partes es incorpóreo, pero real.
- 52 La unión de las partes del tiempo se realiza algo así como la de los cuerpos compuestos, cuyas partes son unidas por el lógos.
- 62 En los actos diversos, cuya distancia es superada por la fuerza unitiva del lógos, hay tensiones contrarias-ántipa-réktasis- formadoras de la sociedad, comparables a las fuerzas opuestas de la clave de bóveda(= fornicatio lapidum de Séneca).
- 72 La unión frustrada por un desequilibrio de tensiones se traduce en dispersión y pérdida de tiempo, y en olvido de los sucesos pasados y futuros, no unidos.
- 82 La formación del tiempo es una concreción dinámica y múltiple, donde predominan las fuerzas del mundo moral y humano, creadoras de la personalidad individual y colectiva. El tiempo estoico constituye la Historia humana como unidad real y objetiva."(28)

El coronamiento metafísico, implícito en la caracterización precedente, es correlativo al sentido transcendente de la categorización expuesta con anterioridad. En cambio la orientación de Pohle discurre en el plano del relacionismo horizontal que conexiona con los sustratos lingüísticos: "El motivo que condujo a la Estoa a asumir, aquí, una posición aislada es evidentísimo: En las lenguas semíticas las formas verbales fundamentales (como qatal y jigtol) no indican en realidad sino el carácter perfectivo y durativo de la acción mientras que el hecho de que ella se desenvuelva en el presente, en el pasado o en el futuro resulta sólo del contexto sintáctico. No hay ninguna duda que la concepción estoica de la estructura del lenguaje haya sido determinada por su modo de sentir semítico... El significado del término durativo viene explicado por Prisciliano (VIII 414, 24)

así: La expresión, yo escribo, indica que yo ya he escrito alguna cosa, pero no he terminado todavía; el presente es por consiguiente alguna cosa que se extiende y une sin interrupción pasado y futuro" (29).

Después de hacer una contrastación entre el modo de sentir platónico-aristotélico y estoico, en la misma línea que nosotros hemos expuesto en la introducción, mantiene el sentido antihistórico del Platónico con estas palabras: "Por consiguiente en la teoría de los tiempos verbales elaborada por los estoicos encuentra su expresión no solamente una diversa sensibilidad lingüística, sino también una diversa sensibilidad del tiempo. Esto está en armonía con la esencia más secreta del estoicismo. Los estoicos viven sólo en función de sus imperativos actuales procedentes del destino atemporal del hombre. Fáltales el sentido de la historia, como el puro interés por un lejano devenir. Aquello que importa no es lo que ha sido hecho, sino aquello que debe ser hecho (Nat. Quaest. III pr. 7): Tal es para Séneca el sentido y orientación de su arte estoico de vivir" (30).

La valoración crítica del testimonio de Pohlenz vamos a hacerla desde los presupuestos relacionales asentados: Creemos que el insigne historiador alemán establece correctamente la interrelación pensamiento y lenguaje, al conectar la singularidad y especificidad de la temporalidad estoico-semítica con las estructuras verbales de origen; pero la atemporalidad del intus senecano adolece del objetivismo de su sistema categorial que hemos desechado anteriormente, dada su no-congruencia con el relacionismo y totalidad de la ética benefactora. Relacionismo y totalidad, que se despliegan tanto horizontalmente, en virtud de la vinculación interna de las tres instancias temporales, como verticalmente, por la conexión del tiempo cualitativo con el to ti.

Esta insensibilidad del autor hacia el auténtico sentido de la categorización personalista y su repercusión en la concepción del tiempo cualitativo, nos resulta tanto más sorprendente, teniendo en cuenta que la misma autoridad reconoce que el tratado De Be-

neficiis evoca, por su profundidad moral, el espíritu del Sermón de la Montaña (31).

La obra de Goldschmidt: Le système stoïcien et l'idée de temps, despojada de su formalismo determinista, la cual confiesa Pohlenz no haber podido tener a su disposición (32), puede "facilitarnos" más tarde, la conexión, ausente en el insigne historiador alemán, entre el tiempo cualitativo y la ética benefactora, pues su temporalidad, de la moral estoica, la consideramos extraordinariamente lograda desde el punto de vista de la estricta descripción histórica; esto no obstante, reconocemos la inconsistencia del primitivo Pórtico al tratar de fundamentar una ética de los deberes desde presupuestos metafísicos deterministas. Esta inconsistencia, denunciada por Copleston y no destacada por Goldschmidt, no es imputable al autor francés; sí lo es, en cambio, la presentación de un estoicismo unificado desconocedor de la especificidad senecana y su desprecio por las ineptias griegas; ineptias éstas, que por su intelectualismo objetivista contaminaron el vitalismo semítico originario de la primera Estoa: Esto puede constatarse perfectamente, tanto desde el punto de vista de su concepción del Lógos, y las categorías, como de la temporalidad y el katóρθωμα...

La mejor confirmación de nuestras tesis viene dada por la crítica del Prof. E. Elorduy a la obra de Mariano Baldassarri: Gli opposcolli contro gli stoici (33): "El antagonismo entre la filosofía griega del ser y la estoica del lógos, se refleja de nuevo en el problema del tiempo. El autor siguiendo a Pohlenz y Goldschmidt, expone bien las diversas perspectivas de Plutarco y los estoicos. En el concepto griego y aristotélico, el tiempo es medida del movimiento, mientras que para los estoicos es fijación de actividades humanas y morales, esencialmente duraderas, participación de una duración eterna. Admitido este presupuesto, llama la atención que Pohlenz, y con él el autor, atribuya en la nota 129 a los estoicos falta de sentido histórico y de la comprensión de la vida real del hombre. A nuestro juicio, el tiempo aristotélico es utilizable en la investigación de la naturaleza y en las cien-

cias exactas, medibles por el movimiento espacial y mecánico, pero de ningún modo es apto para las acciones humanas y morales esencialmente duraderas y connotativas del pasado y del futuro, propios de la historia humana y basados en la identidad de la persona agente, por encima de toda sucesión psicológica y naturalística del movimiento sensible. Una vez más creemos que el gran mérito de Pohlenz está en haber consignado el origen semita del estoicismo, pero le ha faltado el coronamiento metafísico del pensamiento personalista y transcendente semita y cristiano, captado mejor por los occidentales, como lo hemos expuesto en el tema "El tiempo y la historia" en El Estoicismo V.II, pags.170-206" (34)

.... ...

El horizonte metafísico descubierto en la presente investigación puede ser explicitado, aun más, desde la perspectiva éticognoseológica que iniciamos a continuación.

Conviene, no obstante, tener presente que el elemento aglutinante de las diversas secciones, viene constituido por: la "lógica de planos"-Trillitzsch-"el método del passage"-Goldschmidt-, "categorización relacional"-Elorduy- y el "dinamismo del dabar".

Su operatividad es extensible lo mismo a la contraposición de las fuentes clásicas que de los autores modernos. Y, desde esta multiplicidad de perspectivas, es como podemos adentrarnos con acierto en el laberinto de los escritos senecanos, comprender sus disparidades con el primitivo Pórtico, explicar las divergencias interpretativas de los tratadistas y ver la fecundidad de la claritas benefactora, punto cenital de la filosofía antigua, para la época moderna...

En este orden de cuestiones celebramos la convergencia de Michel Spanneut en su obra: Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux (Ed. Duculot, Gembloux, 1973), con nuestras propias posiciones. Lamentamos, sin embargo, el desenfoque categorial del autorizado tratadista, que nosotros, afortunadamente, hemos podido corregir gracias al contacto directo y reiterado con nuestro ilustre senequista E. Elorduy.

Desde este perspectivismo multidireccional, refrendado y enriquecido por las respectivas posiciones de autoridades filosóficas, tan eminentes, como las de los Dres. Sergio Rábade y Muñoz Alonso, podemos valorar mejor la aportación senecana al concepto de "modernidad" (Cfr. notas: 98, 47, 48, 59, 61, 88, 92, 121...)

4-Perspectiva gnoselógica de la temporalidad

Aunque la exposición de Goldschmidt en su penetrante (35) obra Le système stoïcien et l'idée de temps adolece, desde nuestra "toma de posición" personalista y relacional, de insensibilidad y simpatía histórica respecto al voluntarismo senecano, el cuadro de sus formalidades gnoselógicas, asentadas en la concepción de la temporalidad del primitivo Éortico, constituye, como hemos dicho, la óptica privilegiada de la proyección temporal del sistema categorial inspirador del paradigma benefactor.

El presupuesto kantiano de que "las categorías sin impresiones están vacías y las impresiones sin categorías son ciegas", con el cual iniciamos este segundo capítulo, adquiere en este momento su máxima concreción al hilo de la infinita "divisibilidad" del presente, la inserción de las tres instancias temporales y la participación del instante en el aión.

Halida cuenta que el objetivismo sustancialista helénico, latente en el autor francés, según se deduce de su devaluación de los incorporales, siguiendo a Bréhier, ha quedado obviado en nuestra exposición, mediante el sistema categorial asentado y los textos clásicos recogidos con anterioridad, no tenemos inconveniente en seguir "ciertos aspectos" de su documentada exposición sobre la temporalidad, así como sus conexiones con la moralidad. Por consiguiente, admitiendo con los modernos que el denominador común de Séneca con el Éortico no es el aspecto más representativo de su obra, sino su occidentalismo personalista incontaminado por el racionalismo helénico, vamos a reproducir el cuadro de formalidades ético-gnoseológicas de Goldschmidt, en orden a mostrar sobre el horizonte de la Éstoá antigua y sus adherencias griegas (36), la especificidad voluntarista-racional, inspiradora de la claritas, el benefacere=recte=facere, y de la participación humana del katóρθoma, o kathekon. Las "aproximaciones" de Cerezo y Rúa vendrán después.

Esperamos que el análisis subsiguiente de los textos De Benef., confirme: el reduccionismo interpretativo del autor francés, nuestros presupuestos voluntaristas y el relacionismo, interpersonal y social, del noble certamen benefactor: aspecto, éste último, tampoco destacado en la obra de Fréchac (37) e, "indirectamente", confirmado por Pohlenz, (Cfr. Stoa, o.c., p.85).

a) Divisibilidad del tiempo:

"La tesis: Ningún tiempo es enteramente presente, se precisa en la conclusión: Ningún tiempo es rigurosamente presente, pero se le considera presente según una cierta extensión. Es, pues, en sentido riguroso como ningún tiempo es enteramente presente. El sentido de esta distinción nos viene dado por (por el texto paralelo de Posidonio. Riguroso significa: captado por el pensamiento; según una cierta extensión quiere decir: captado por la sensación (Posidonius, ap. Ar. Did., 26)" (38).

La contaminación e interferencia del horizonte metafísico-moral del Stoicismo con la concepción físico-matemática aristotélica ya se evidencia en las distinciones consignadas por Goldschmidt; pero el autor francés prosigue sus análisis sin denunciarlas: "El presente cuya existencia cuestiona Crisipo, es, pues, un ente de razón; es muy natural, en esta filosofía sensualista, que un tal ser no exista. Es lo propio de esos incorpóreos que son les exprimables cuya existencia no se da más que en el pensamiento. (Diog. Laërt., VII, 63=SVF, II, 181)" (39)

Más sensibilidad histórica demuestra el autor de Le système stoïcien et l'idée de temps al afirmar: "La prueba de la inexistencia del presente se apoya sobre la infinita divisibilidad de los continuos. Esta teoría de la división está inspirada en Aristóteles, y se admite que, entre los estoicos, obedecía a una intención polémica: Se trataba de demostrar, contra Epicuro, que la división de los cuerpos puede proseguirse hasta el infinito, sin que puedan hallarse esos elementos indivisibles que serían los átomos. Si es tal la pretensión de esta teoría, ella encierra una reducción al absurdo; hace ver que la concepción atomista, aplicada rigurosamente, destruye los indivisibles últimos y, por tanto, se destruye a sí misma. Esta polémica implica dos ideas complementarias: la - Aquello de lo cual se quiere probar la inexistencia, no son los elementos reales de las cosas, sino únicamente aquellos elementos indivisibles, cuantitativos y desprovistos, tanto para Epicuro como para Demócrito, de

toda cualidad sensible , esto es para los estoicos elementos simplemente pensados. 2ª- La división al infinito se hace según un método dianoético -de análisis matemático-, que se revela radicalmente incapaz para permitirnos captar los elementos reales de las cosas" (40).

El aspecto positivo de la teoría, además del rechazo implícito del atomismo epicúreo, consiste en su afinidad con la simpatía cósmica y la teoría de la mezcla total: "Se sabe, afirma Goldschmidt, que en la mezcla total, dos cuerpos se interpenetran completamente aunque tengan dimensiones diferentes. En este supuesto el cuerpo más pequeño penetra interiormente, -diatelinein-, en toda su dimensión el cuerpo más voluminoso (Chrysippe, ap. Plut., de comm. not. 37, 1077 e=SVF, II, 480). Ahora bien, cuando Plutarco combate la teoría de la división al infinito, en virtud de la cual un hombre no superaría en extensión su dedo, puesto que entre dos infinitos no hay diferencia (Plut., de comm. not., 38, 1079 a=SVF, II, 484), su error consiste en separar esta teoría de la de la mezcla total; se puede afirmar que los estoicos se han servido de tal razonamiento para explicar cómo una gota de vino puede extenderse en la totalidad del océano. Dos textos de Plotino confirman esta hipótesis (Plot., IV, 7, 8, y, principalmente, II, 7, 1 = SVF, II, 478.)" (41)

Pohlenz también recoge esta teoría (Stoa, I, 73): "Puesto que a consecuencia de la infinita divisibilidad no existen átomos impenetrables, los elementos de dos cuerpos pueden compenetrarse en la Krasis". Pero, tanto el historiador alemán como el especialista francés, proceden con un analiticismo "baconiano" pensando que el simple análisis de los textos, despojado de la hipótesis interpretativa personalista, puede permitirnos captar la dimensión profunda del tiempo estoico. Nosotros, siguiendo los presupuestos de la filología conceptual moderna, simpatizamos más con la interpretación voluntarista-cordial de la infinita "multiplicidad" de las necessitudines, hecha por Séneca -De benef.-; de ahí el desprecio por el intelectualismo racionalista griego, según ha sido constatado por Trillitzsch, y del cual no consiguieron liberarse tanto Zenón

como Crisipo, en su concepción del: lógos, categorías, tiempo, katóρθο-
μα, kathekon...

Crisipo, varón grande a fe mía, pero griego de todas maneras que de tan agudo, se embota y de puro delgado dobla la punta hartas veces; y aún cuando parece hacer algo eficaz, pincha pero no horada. Pero ¿es esto agudeza? De los beneficios se ha de tratar y poner en orden esta virtud, que es el vínculo más fuerte de la sociedad humana. (42)

También Crisipo, con toda aquella agudeza sutil y penetradora de la verdad hasta el fondo, que va derecho al objeto de que trata y no emplea más palabras que las precisas para hacerse entender, hincha todo su libro con todas estas necedades, de manera que casi no dice nada sobre la moral de dar, recibir y devolver los beneficios, ni parece que trae las fábulas para tratar de esta materia, sino que trata esta materia para encajar sus fábulas. (43)

Sólo con la superación del moralismo diluido y mitologizado de Crisipo, por el personalismo de la dinámica benefactora, podemos aceptar el telón de fondo presentado por Goldschmidt: "Estos dos aspectos de la teoría son perfectamente compatibles, puesto que la división al infinito, según un texto de Crisipo, no significa en ningún caso que el cuerpo sea compuesto de partes infinitas. Es posible que la divisibilidad del tiempo tenga igualmente un aspecto positivo; al igual que, en el caso de la mezcla total, se explicaba, así, cómo podían unirse dos cuerpos de dimensiones desiguales; igualmente se podía hacer comprender que un acto puede situarse en un lapso de tiempo muy breve, y justificar así la famosa paradoja de la felicidad del sabio, situado en el instante" (44).

Desde la perspectiva senecana, esta tesis de la infinita divisibilidad del presente, asegura: el despliegue del paradigma categorial, mediante el relacionismo del instante y el aión, del tiempo cualitativo (=moral) con el intensivo (=espacio y estados emocionales asimilados), de la neccessitudo y la neccessitas, la comunica-

bilidad metafísica, fundada en el dinamismo del dabar, que vehiculizan las realidades objetuales del certamen benefactor...

En suma, vemos cómo la asociación estoica del tiempo y el espacio y la infinita divisibilidad de ambos, confirma el relacionismo interpersonal postulado; relacionismo que adquiere su concreción temporal en las secuencias puntuales, polarizadas en una multiplicidad de presentes, cualitativamente vinculados al aión = Lógos.

b) Tiempo, verdad, libertad:

Semejante divisibilidad del presente, comporta un "activismo" gnoseológico, no detectado por Goldschmidt (o.c., p. 40): "Según los estoicos se llama sensación le souffle procedente de la parte hégemonique (Diog. Laert., VII, 52); pero dentro de esta actividad perceptiva el alma no es creativa; ella no hace sino consentir a una representación impuesta por lo real (P. 23, n. 6). De esta manera no es directamente la sensación la que delimita l'étendue del presente, sino un acto real captado, o captable, por la sensación. Este acto, en el aión infinito, determina por su extensión los presentes; como el cuerpo en el vacío ocupa y desocupa los lugares"

Este dinamismo gnoseológico "distintamente" destacado en la concepción senecana de la sabiduría (cf. Rúa (45), Cerezo Galán (46), E. Elorduy (47), M. Alonso (48)), ... es "notoriamente" tergiversado por el autor de Le système stoïcien et l'idée de temps. Esto no obstante, las posiciones del primitivo Pórtico representadas por Crisipo, y recogidas en el capít. IV, están infinitamente distantes de la gnoseología aristotélico-platónica y sus repercusiones éticas; esto puede evidenciarse, teniendo en cuenta las doctrinas concernientes

o relativas a la interpretación causal y final, el uso de la representación, el postulado providencialista, el protagonismo de la voluntad del agente moral sobre el resultado de la obra (metáfora del actor frente a la del arquero)..., doctrinas todas ellas, más próximas a la dinámica benefactora, que el estatismo de las formas modelo. Una recensión posterior de estas rasgos será positivo...

A pesar de tales desemejanzas del Pórtico con el estagirita y Platón, el intus senecano, que se despliega en la infinita multiplicidad de las necessitudines morales, admite el coronamiento com-

plementario de la espontaneidad de un sujeto cognoscente, regido por el relacionismo y totalidad, rectores del recte-facere o kathēkon. De esta manera, la gnoseología sustentadora de la dinámica benefactora viene constituida por la "acción de resultancia" de la creatividad del lógos cósmico y del lógos humano: las afinidades gnoseológicas de Séneca con el "iluminismo" agustiniano y el "concepto objetivo" suareciano resultan mucho más esclarecedoras que el arquetipo de las formas-modelo o la ousia aristotélica (Cfr. n. 47-48).

Desde esta otra "orientación interpretativa" son perfectamente comprensibles los anteriores ataques de Séneca a Crisipo, pues la perspectiva metafísico-moral de la temporalidad cualitativa, prevalente en el filósofo hispano, contrasta fuertemente con las contaminaciones objetivistas del filósofo griego. Goldschmidt, sin denunciar su inconsistencia, las presenta de esta manera: "De hecho, sabemos que Crisipo ha dado una interpretación materialista de las divisiones del tiempo: No es verdad, si la noche es un cuerpo, que la tarde, la aurora, la medianoche no sean cuerpo; y tampoco será verdad que, siendo el día un cuerpo, no lo sean la luna nueva, el décimo, quinceavo y treintavo días del mes o el verano, el fin del otoño o el año (Plut. de comm. not., 45, 1084 d. = SVF, II, 665)" (49).

Aunque la fuente que el autor francés menciona ya hemos visto que resulta problemática, suponiendo su fiabilidad en este caso, conviene recordar el antimitologismo senecano en una problemática similar como la del tratamiento de las virtudes:

Deseas que te escriba mi sentir sobre esta cuestión que se agita entre los nuestros: si la justicia, la fortaleza, la prudencia y las otras virtudes son animales... Creo que estas cuestiones son propias de los que van calzados con zapatos y mantos a la usanza griega. (50)

Sinceramente creemos que este personalismo desmitologizador es la clave interpretativa que irradia la máxima iluminación para esclarecer los "misterios" del intus senecano; lo que le pone de espaldas a la antigüedad y da la razón de su modernidad. Y esto, bien lo ratifica, la triplicidad de planos filosóficos - Meta-

física, Lógica, Ética-, mediante la existencia "relacionista", que los aglutina. Centrados ahora en el tema de la verdad, prosigamos "intentando" aprehender su naturaleza; nuevamente V. Goldschmidt nos brinda el marco "de referencia" si admitimos la analogía estoica entre el ordo verborum y el ordo rerum.

Siguiendo a Bréhier, el mismo autor establece esta ecuación⁽⁵¹⁾:

le vide (infini de toutes parts)

le lieu (limité)

le temps (infini à chacune de ses extrémités: passé et futur)

le temps (limité: présent)

Nosotros trasladamos esta correlación, o analogía, al pensamiento del filósofo de Córdoba, no sin hacer previamente varias puntualizaciones, fundadas en los presupuestos categoriales personalistas, "indirectamente" avalados por el testimonio de Pohlenz sobre la singularidad personal de Séneca: "Además de Dios una sola persona conoce mis pensamientos más ocultos: yo mismo. Puesto que Dios ha puesto dentro de nosotros un custodio constante, ineludible, al cual nada permanece velado de lo que nosotros hacemos, y este juez es al mismo tiempo el árbitro incorruptible al cual incesantemente debemos rendir cuenta de todos nuestros pensamientos, de toda palabra que salga de nuestra boca. Es nuestra conciencia, la cual viene así constituida en tribunal supremo de nuestra conducta, el tribunal que nos premia y nos castiga. Yo no quiero hacer nada por la opinión ajena, quiero hacer todo por la conciencia propia"⁽⁵²⁾

El contraste entre el imperativo existencial intimidado del cordobés y el objetivismo intelectualístico del primitivo Pórtico, lo resalta, a continuación, Pohlenz con estas palabras: "Es esta la primera vez, en la filosofía greco-romana, en la cual vemos la conciencia considerada como fuerza activa y viva. La Estoa, ciertamente, había siempre enseñado a buscar dentro del ánimo

del hombre la autoridad suprema que regula su pensamiento y su acción. A diferencia de Epicuro, que ponía en guardia contra los delitos solamente porque el malhechor era atormentado por el temor de la pena futura, la Estoa había explicado claramente que, sin que se deba recurrir al sentimiento del temor, la simple conciencia de actuar culpablemente atormenta al hombre y constituye su verdadero castigo; pero a la Estoa le había sido imposible profundizar este pensamiento a causa de su posicionamiento intelectualista, e incluso Fanecio, que individualizaba en el reconocimiento de la vida moral la fuente de la gloria más pura, contraponiéndolo al remordimiento del malvado, no desarrolló, en lo que parece, las implicaciones de esta teoría".(53)

"Contrariamente en la ética popular, especialmente entre los romanos, era bien conocida la voz de la conciencia que, aunque confusamente, se hace sentir al hombre; y Cicerón había tenido gran acierto, recurriendo a ella en sus discursos. Ya antes de Séneca, en la filosofía, la conciencia había tenido un reconocimiento teórico. De hecho Filón y Pablo, en la misma época aproximadamente, dieron a la conciencia una valoración análoga a aquella de Séneca, aunque en la tradición hebrea no pudieran encontrar, de la conciencia, ni siquiera el nombre"(54).

Para Pohlenz las fuentes de la conciencia senecana se encuentran en el primitivismo pitagórico que conecta con el cordobés, a través de Sexto y Soción; también Séneca, "movido de su sentimiento ético-religioso, escuchó voluntariamente la voz interior, sin preguntarse más que, de tanto en tanto, en qué modo el concepto de conciencia pudiera ser conciliado con el intelectualismo de su escuela"(55).

Aunque el insigne historiador alemán no arranque sistemáticamente del paradigma categorial, y del tò tí, para detectar el dinamismo gnoseológico, en él implícito, indirectamente lo confirma al afirmar: "Este replegarse sobre sí mismo y este sentido de la responsabilidad que nosotros tenemos, respecto a nuestra con-

ciencia, impusieron a Séneca el incesante esfuerzo de analizarse, ejercitar y mejorar el propio yo. La educación ético-moral que comienza con la toma de conciencia por parte del hombre de su insuficiencia y de la necesidad de fijar un fin propio a su vida, y que después, por medio de la instrucción teórica y el ejercicio práctico, conduce al hombre a la condición de avanzado, para realizar finalmente la vida según la naturaleza, guiada de la sola razón, esta educación había representado desde el inicio la parte esencial de la ética práctica, y era obvio que el hombre podía alcanzar tal fin sólo poniéndose exclusivamente la meta de autodisciplinarse. Pero solamente con Séneca, después de su retiro de la actividad política, la autodisciplina ética se convierte en un empeño total, da su impronta a la vida del hombre, le proporciona su contenido efectivo" (56)

A la luz de este primitivismo senecano, que, ante la insuficiencia del intelectualismo del Pórtico helenizado, avoca a un voluntarismo benefactor, regido por las supercategorías de relacionismo y totalidad, en el despliegue temporalizado de las secuencias integradoras de la interioridad, creemos que el formalismo gnoseológico de Goldschmidt, al menos en lo que atañe al filósofo de Córdoba, debe ser revisado. Para ello nos basta despojar las analogías antes recogidas, entre el tiempo y el espacio, del "fisicalismo" introducido por Crisipo en la temporalidad cualitativa y situarnos en el plano metafísico-moral reflejado en la "Ontología de la temporalidad" (Cfr. pp. 58-82).

Desde este nuevo ángulo de visión, podemos establecer las siguientes correlaciones:

Aión	Lógos	Hegemonikón	Necessitudo	Voluntas
instante	Naturaleza	Cuerpo (H)	Necessitas	Intellect.

-El materialismo sensualista de Crisipo, reflejado por Goldschmidt como representativo de "su" estoicismo unificado, queda superado en esta serie de analogías bímembres en favor de un personalismo relacional, de signo voluntarista no intelectualista, que se despliega en el horizonte de la temporalidad, con

la participación "activa" del sujeto bene-factor, en la determinación "circunstanciada" del kató-thoma, esto es, del kathekon, recte-facere o bene-facere...

c) "Digresiones" histórico-doctrinales:

La comparación del punto de vista fenomenológico con el intus senecano puede contribuir poderosamente a concretar, aún más, el "voluntarismo cordial" que posteriormente refrendaremos recurriendo a los textos. Esperamos de esta manera captar la especificidad de la ética benefactora y sus afinidades gnoseológicas con las tesis de la imposible objetividad, relacionismo temporal y sentido de totalidad, postuladas en la actualidad por la fenomenología...

Admitiendo, con Spinoza, que el obrar bien comienza en el pensar bien, se impone concretizar, al máximo, la cuestión neurálgica del conocimiento en el "presente puntual" de la decisión benefactora; conocimiento que, ante las limitaciones gnoseológicas del lógos humano, incapaz de abarcar como el lógos cósmico la totalidad de secuencias-intervalos y causas, aboca al postulado "voluntarista" y su correlativo humano, representado en Séneca por el paradigma benefactor. El racionalismo del primitivo Pórtico se despoja, así, del intelectualismo objetivista, para adquirir en De Beneficiis un claro signo voluntarista y cordial, regido por la categorización personalista-relacional y desplegado en el horizonte de la temporalidad metafísico-moral.

Estas dos claves interpretativas, de inspiración elorduyana, ausentes en otros autores: Pohlenz, Goldschmidt, G. Rúa, C. Galán..., constituyen la auténtica atalaya interpretativa del pensamiento senecano y la clave idónea para esclarecer los "misterios" (G. Rúa) del intus de nuestro autor. Tan sólo desde el ángulo de visión, introducido por nuestro insigne senequista E. Elorduy, es refrendable la tesis del Prof. Cerezo, en el sentido de que Séneca representa el punto cenital de la filosofía antigua (57). Nosotros opinamos, además, que los presupuestos filosóficos mencionados, latentes en Séneca, S. Agustín y Suárez..., pueden constituir la terapia del racionalismo objetivista y mitologizado de muchos sectores filosóficos del pensamiento moderno. En este orden de cuestiones re-

sultan esclarecedoras las palabras de Xavier Zubiri: "La importancia de la obra de Suárez es excepcional, influye decisivamente en el curso de la filosofía moderna... Los neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, invitaban a su estudio. Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la filosofía moderna: Der ist der Mann, solía decir" (58).

La disociación moderna entre sustancialismo y accidentalismo, vía cartesiana, magistralmente documentada por el Prf. S. Rábade Romeo en su obra: Hume y el fenomenismo moderno (59), con las repercusiones subsiguientes en el pensamiento de nuestros días, puede ser subsanada desde la clave categorial del Lógos. La verosimilitud de tal hipótesis viene avalada desde una pluralidad de constataciones, mutuamente concatenables:

- Identidad estoica de Metafísica-física, Lógica-dialéctica y ética.

- Correlación recíproca del tiempo aristotélico con la física newtoniana y del tiempo heideggeriano con la física moderna de la relatividad (60).

- Modernidad y fecundidad, consiguientemente, del relacionismo temporal estoico-senecano en gnoseología, ética, y física. (61)

La mejor confirmación de todo ello viene dada por el siguiente fragmento de El origen de la Geometría, de Husserl, sobre la naturaleza de las ciencias deductivas, que incluyen naturalmente la física, lógica y ética estoicas, modernamente interpretadas de forma distinta, aunque no diversa. La desmitologización "hipotética" operada por Séneca sobre la egología husserliana, y corrientes ideológicas afines, creemos no sería muy diversa de la variable personalista, "transcendente", restablecida en el primitivo Pórtico.

Respetaría, sin embargo, la "imposible objetividad" de la fenomenología, la necesidad, correlativa del sentido profundo del De beneficiis, de que el filósofo en la discusión y es-

tablecimiento de las categorías científicas sea el "funcionario de la humanidad" en virtud del relacionismo y totalidad..., y, naturalmente, la limitación gnoseológica, impuesta al sujeto cognoscente por los intervalos temporales, sería compartida por ambos.

Este testimonio de Husserl, además de avalar las tesis precedentes, nos dan el horizonte gnoseológico, temporalizado, de la ética benefactora en su "versión moderna"; basta hacer la transposición del plano lógico-gnoseológico al plano ético; transposición, no difícil, desde la perspectiva holística del Pórtico.

Estas son las palabras del autor de La crisis de las ciencias:

"Lo históricamente primordial, en sí, es nuestro presente. Nosotros sabemos ya siempre de nuestro mundo presente, y vivimos en él, rodeados siempre de un horizonte, abierto indefinidamente a realidades desconocidas. Este saber en cuanto certeza de un horizonte no es ningún saber aprendido, ningún saber que alguna vez fue actual y (ahora) simplemente ha pasado y está soterrado; la certeza del horizonte debía estar ya ahí para poder ser temáticamente expuesta, y se la presupone para querer saber lo que todavía no sabemos. Todo no-saber se refiere a un mundo desconocido, que sin embargo existe de antemano para nosotros como mundo, como horizonte de toda cuestión presente y así también de toda cuestión específicamente histórica. Son las cuestiones que se refieren a hombres, en cuanto ellos, con una solidaridad mancomunada, actúan en el mundo, crean y transforman siempre de nuevo la facies cultural continua del mundo. No sabemos, además, ya hemos tenido ocasión de hablar de ello, que este presente histórico tiene tras de sí sus pasados históricos, que él ha surgido de ellos, que el pasado histórico es una continuidad de pasados provenientes unos de otros, siendo cada uno, en cuanto presente pasado, tradición y creación a partir de sí? No sabemos que el presente y la totalidad del tiempo histórico implicado en él son los de una humanidad unitariamente unida desde el punto de vista histórico, unitaria en virtud de su vinculación generativa y de su continua mancomunación en la actividad cultural, operando siempre a partir de lo ya culturalizado, bien sea en el trabajo en común, bien sea

en el mutuo tenerse en cuenta, etc.? ¿Es que todo esto no muestra un horizonte de "saber" universal-ein universales Horizont-"Wissen-, un saber implícito que hay que explicitar sistemáticamente en su estructura esencial? ¿Lo que se convierte en el gran problema, no es el horizonte, en el cual incide toda cuestión, y que, por consiguiente, está presupuesto en toda cuestión? Los hechos, que hacen valer el historicismo, no necesitamos, según esto, someterlos a ninguna cuestión crítica; es suficiente que ya la afirmación de su facticidad presupone el a-priori histórico, si esta afirmación ha de tener algún sentido" (62)

La explicitación del horizonte moral cohesivo-neccessitudines y valores-- lo "analogiza" el fragmento siguiente; basta cambiar el punto de vista "geométrico" por la perspectiva ética. De esta manera conseguiremos cierta "extracción confusiva" del ideal asintótico categorial, = paradigma benefactor: "Con todo, afirma Husserl, se abre todavía una duda. La explicitación del horizonte, a la que hemos recurrido, no debe, sin embargo, quedar parada en un estado de discurso vago y superficial, ella misma debe llegar a una especie de cientificidad. Las proposiciones, en que se expresa, deben ser fijas y poder ser siempre de nuevo hechas evidentes. ¿Con qué método obtendremos un a-priori del mundo histórico, que sea universal y además auténticamente originario para siempre? Cada vez que meditamos sobre nosotros, nos descubrimos en la evidencia de un poder, poder de reflexionar a nuestra voluntad, de mirar al horizonte y penetrar en él mediante la explicitación. Pero nosotros somos y nos sabemos capaces también de poder transformar, en plena libertad, con el pensamiento y la fantasía nuestra existencia humana histórica, y lo que en ella se explicita como un mundo vivencial-Lebenswelt-. Y precisamente, en este libre variar y recorrer las imaginaciones fantaseadas del mundo vivencial, aparece, con el relieve de una evidencia apodíctica, un elemento esencial universal, el cual persiste efectivamente a través de todas las variantes, tal como podemos persuadirnos de ello con una evidencia apodíctica. Entonces nos hemos sustraído a toda vinculación con el mun-

do histórico en su sentido de facticidad, mundo considerado él mismo como una de las posibilidades del pensamiento. Esta libertad y el orientar la mirada hacia lo apodícticamente invariante reproducen siempre de nuevo este último -en la evidencia de poder repetir a voluntad la formación invariante- como lo idéntico, que en todo tiempo puede ser puesto en evidencia originalmente, fijado en un lenguaje unívoco, como la esencia continuamente implicada en el flujo del horizonte vivo.

Según este método, podemos también, superando las generalidades formales que hemos indicado antes, tomar como tema lo apodíctico determinado, de que podría disponer el protofundador de la geometría, a partir del mundo precientífico, y que ha podido servirle como material de idealizaciones!"(63)

Haciendo ciertas translationes terminológico-conceptuales del lenguaje husserliano a la ética benefactora, diremos que la correspondencia es perfecta, si tenemos en cuenta que "el tema apodíctico determinado, de que podría disponer el protofundador de la geometría" y que se reproduce con distintas modulaciones en la historia de las ciencias deductivas y en la mente de todos los doctores "geómetras", se corresponde, en el universo moral, con el "paradigma categorial" del lógos, rector del katóρθωμα y de sus participaciones históricas y circunstanciadas: kathekon, neccessitudines, valores...

Aunque el formalismo cognoscitivo de Goldschmidt deba ser despojado de su intelectualismo objetivista -al igual que la perspectiva geométrica de Husserl-, para hacer su traslación a la ética benefactora, bueno será recordar el horizonte ético-gnoseológico reflejada en Le système stoïcien et l'idée de temps; pues ello avalará nuestra tesis, relativa a la correspondencia y afinidades, entre el paradigma benefactor senecano y la imposible objetividad, el relacionismo y totalidad, defendidos por el autor del método fenomenológico, cuya "afinidad" con la epojé estoica es sobradamente evidente.

Hasta cierto punto la perspectiva ética husserliana, desde el punto de vista gnoseológico, no metafísico, es más afín

al paradigma benefactor que el intelectualismo cartesiano de Goldschmidt. La misma forma literaria del De Beneficiis lo confirma por su analogía con el estilo monadológico -según el Prof. J. Echarri-, del Origen de la Geometría. La sorpresa de Pohlenz sobre la forma argumentativa senecana y la no admisión de una relación profunda entre el pensamiento filosófico del cordobés y el recurso expresivo de la tragedia, tan sólo nos revela dos cosas: 1ª-, no interpreta a Séneca desde dentro, desde su sistema categorial; y 2ª-, no es sensible al dinamismo lingüístico del dabar y de la palabra humana en general. (64)

Sí es sensible, sin embargo, al intelectualismo del Pórtico, no denunciado por Goldschmidt. Mérito de este autor es, sin embargo, facilitarnos su marco ético-gnoseológico temporalizado. Sus rasgos son:

1ª.-Diferenciación entre la perspectiva de la temporalidad cósmica del lógos supremo y el "intervalo" captado por el lógos humano. (65)

2ª.-Concepción del universo como una serie concatenada de sucesiones causales, o eventos. (66)

3ª.-Fracaso del método gnoseológico fundado en la interpretación causal y final. (67)

4ª.-Postulado providencialista-racional ante el fracaso de la interpretación precedente...: Séneca difiere en este aspecto, mediante el voluntarismo y el "activismo ético-gnoseológico", resultante de su categorización relacional y personalista del lógos supremo y el lógos humano. La inflexión del cordobés es capital; Goldschmidt no resalta tal especificidad, englobando al filósofo de Córdoba en un estoicismo unificado, con total insensibilidad al personalismo estoico. La sensibilidad de Pohlenz es superior a la de Goldschmidt, como hemos visto en su caracterización de la conciencia. Sin embargo, no interpreta a Séneca desde la atalaya categorial elorduyana, con lo cual se le escapan determinados aspectos capitales, como el activismo del dabar, la significación profunda de su forma argumentativa y su estilo literario, la dimensión ontológica de la temporalidad, actitud de Séneca ante las riquezas... (68)

Hechas estas matizaciones, necesarias, prosigamos con la relación de perfiles ético-gnoseológicos presentada por Goldschmidt, al objeto de confirmar la afinidad estoico-husserliana, desde el

ángulo de la temporalidad y sus derivaciones.

52.-El fracaso del conocimiento extensivo, a escala cósmica, es suplido por el lógos humano mediante el conocimiento intensivo, o cualitativo, del universo, en el intervalo más reducido de los sucesivos presentes. Esto es la captación cualitativa de la "eternidad" en el instante. (69)

62.-Este conocimiento tiene un sentido moral y se consigue mediante el segundo método gnoseológico: el uso de las representaciones; conocer la representación consiste en "saber de qué virtud hay que servirse en el instante". (70)

72.-Consiguientemente, el ideal ético viene constituido por la adaptación a la naturaleza; esta naturaleza está regida por un determinismo racional cósmico, que se despliega en un proceso temporal, cuyos límites absolutos sólo son asequibles a la mirada del Lógos. (71)

82.-La equidistancia estoica entre el pasivismo del intelectualismo helénico y el personalismo activista senecano se vio ya en la concepción de la "sensación" y se reproduce ahora en la caracterización que Goldschmidt hace del agente moral:

- a) Sentido crítico de la representación. (72)
- b) Prevalencia de la voluntad "conformista" sobre el resultado de la obra. (73)
- c) Necesidad del control pasional-epojé moral- para captar el sentido de los acontecimientos. (74)
- d) Concepción del sabio como vir fortis, no benefactor, para resistir a la Fortuna; su activismo es conformista con el despliegue cósmico. Séneca se rebela contra la Fortuna y defiende el ideal ético del paradigma benefactor, válido tanto para el lógos cósmico como para el lógos humano. (75)

92.-Integración de las secuencias temporales en la temporalidad del lógos, pero sin superar el materialismo sensualista y el "fisicalismo" de Crisipo. La perspectiva senecana es metafísico-moral. Tampoco Pohlenz, a diferencia de Elorduy, ha desplegado lo que él llama el "sentido profundo" del tiempo estoico y el "misterio de la personalidad". (76)

102.-Convertibilidad entre los conceptos de Naturaleza y tem-

poralidad, que carece de sentido, si no es desde la perspectiva metafísico-moral, expuesta en el apartado: Ontología de la temporalidad (Cfr. pags. 62-82).

112.- Indiferencia de los adiáfora. Valor del activismo conformista: La contribución del agente moral al despliegue de la racionalidad cósmica es acatar sus designios. (77)

122.- La parte final de Le système stoïcien et l'idée de temps, concluye con la ética de los deberes. Creemos que esta ética, aunque superada por la concepción senecana del bene-facere, hubiera estado mejor fundada desde la categorización relacional elorduyana por nosotros presupuestada (Cfr. Capít. I, pgs. 1-49).

La confirmación, más o menos directa, del pasivismo ético-gnoseológico del Pórtico, según el historiador francés, puede verse en varias secciones de su obra, que contrastan fuertemente con el personalismo activista senecano latente en la dinámica benefactora; este activismo, reconocido por Pohlenz en su descripción de la conciencia, acerca a Séneca a las posiciones fenomenológicas modernas y le distancia del estoicismo antiguo. Antes de hacer la transcripción confirmadora de los textos senecanos en el apartado siguiente, dejemos constancia, nuevamente, del telón de fondo contrastador ofrecido por Goldschmidt: "L'enveloppement de la moral por la física se expresa en el célebre adagio de Zenón: vivir conforme a la naturaleza." Esta fórmula, a pesar de las ligeras variaciones que ha podido experimentar de un escolarca a otro, implica, al parecer, dos actitudes en la vida moral, aunque ésta exige su identificación. Vivir es ciertamente una actividad, pero que debe conformarse a la naturaleza, la cual, ella también, obra e incluso, es el único agente verdadero." (78)

La misma equidistancia entre el pasivismo platónico y el activismo senecano se deduce del pasaje siguiente: "Esta prioridad dada al conocimiento, o, si se prefiere, a la contemplación sobre la acción, no tendría, en sí nada de original; todo el platonismo, por ejemplo, subordina las conductas activas o creativas al conocimiento previo de las Formas-Modelos. La novedad de esta doctrina estoica procede de que el conocimiento no es ya concebido como una ac-

titud puramente teórica y que, por otra parte, ella cambia continuamente de objeto. Esta no se dirige a realidades de las cuales haya que derivar los preceptos, a los cuales la acción posterior sería libre de ajustarse o no. Ella se dirige a la naturaleza que, por medio del destino, conforma su acción a sus leyes, sin pedir nada a nuestra buena voluntad. Conocer la naturaleza consiste menos en comprender lo que hay que hacer, que comprender lo que acaece: Vivir conforme a la virtud equivale a vivir conforme a la experiencia de las cosas que suceden naturalmente (Diog. Laërt., VII, 87). Esta experiencia no es una teoría que precede a la acción; no hay ya, entre la una y la otra, la distancia del modelo a la copia, de la norma conocida a la norma obedecida. Como la naturaleza no espera nuestra libre iniciativa, para reducir ella misma esta distancia, el único distanciamiento está entre su voluntad que se cumple y la nuestra que, habiendo conocido tal voluntad, accede a ella. Es la separación, indiscernible en apariencia, entre ser arrastrado y seguir de buen grado (Sén., Ep., 107, 11). Si se puede decir que la voluntad toma por objeto lo que hay que hacer, es debido a que el conocimiento le indica que, de todas maneras, esto se hará: Acatar los acontecimientos como ellos se producen (Epict., Man., 8)".

Ciertamente el denominador común del conformismo moral⁽⁷⁹⁾ con el primitivo Stoicismo se da, como constata Goldschmidt, en nuestro filósofo; pero no es el aspecto dominante de su obra y mucho menos en el De Beneficiis. La clarificación de este problema, que no nos concierne directamente en este momento, podrá verse más tarde⁽⁸⁰⁾; la lógica de planos no es ajena a su solución...

Retomando el tema gnoseológico-temporal, diremos que el sentido dinámico del intus senecano supera por igual el silogismo histórico romano⁽⁸¹⁾ y el imperativo existencial objetivado de estoicos y peripatéticos⁽⁸²⁾. La acertada caracterización, hecha por García Rúa, de "estos" modelos ético-gnoseológicos admite un desarrollo complementario, por lo que respecta al corrobó, desde nuestra toma de posición categorial, o filológico-conceptual. Así se desprende de nuestra exposición precedente, que vendrá confirmada por los textos posteriores...

§-Perspectiva ética de la temporalidad

Los aspectos ontológico y gnoseológico de la temporalidad estoico-senecana son susceptibles de una ulterior complementación desde el ángulo de visión más concreto de la decisión moral. No quisiéramos cerrar este capítulo sin matizar al máximo los criterios inmediatos de la racionalidad benefactora, a la luz de todo lo anteriormente expuesto.

Sin embargo, es muy poco lo que el filósofo de Córdoba nos dice al respecto. Sintéticamente se reduce a esto:

Síguese que digamos ahora qué beneficios hemos de hacer y cómo. Primeramente hagamos los necesarios; en segundo lugar los provechosos; después los agradables, si hubieren de ser duros. Se ha de comenzar por los necesarios, pues de diferente manera llega al alma el beneficio que reporta la salvación de la vida, del que solamente la adorna o la instruye. Puede alguno hacer una estimación enfadosa de aquello que le es fácil carecer, y podrá decir: "quédatelo no lo deseo; soy contento con lo mío". En tal caso, no sólo gusta retornar lo recibido sino rechazarlo. Entre los necesarios, unos tienen el primer lugar y son aquellos sin los cuales no podemos vivir; otros tienen el segundo, sin los cuales no debemos vivir; otros el tercero sin los cuales no queremos vivir. (83)

Aunque el resto de los capítulos del libro primero de De Beneficiis (XI-XV) constituye un conato de sistematicidad de la materia vehiculizadora de la decisión benefactora, su antiobjetivismo helénico y su categorización relacional introducen, ininterrumpidamente, la especificidad de su quemadmodum propio, imperante en la totalidad de la obra. Quemadmodum, que constituye el primer rasgo diferenciador de la ética "voluntativa" del noble "certamen" benefactor. Aunque nuestros presupuestos interpretativos del filósofo cordobés, difieren sustancialmente de los utilizados por Pohlenz, G. Rúa y Cerezo Galán, la caracteri-

zación que este último autor hace del tiempo moral senecano puede sernos extraordinariamente útil, como telón de fondo -al igual que el formalismo gnoseológico de Goldschmidt; para asentar definitivamente los criterios de la "racionalidad" práctica de la decisión benefactora. Racionalidad ésta marcada por un claro signo voluntarista, según se desprende de los epígrafes siguientes:

a) - Tiempo intensivo frente a tiempo extensivo:

"Amargamente se lamenta Séneca: Suelo admirarme cuando veo a algunos demandar tiempo de otros y los que son solicitados, prontos a concederlo: tanto los unos como los otros ponen su atención en aquello para que el tiempo se pide, pero ninguno en el tiempo mismo (De Brevitate vitae, VIII, 1). El interés de Séneca es lograr la retracción del hombre sobre sí mismo, liberarlo de aquello en que se extravía su tiempo, para encararlo con la temporalidad. De aquí que el sentido de la vida se resuelve y se sustenta en una reflexión ontológica sobre el ser y el sentido del tiempo. Es principalmente una hermeneusis de esa res incorporalis (CLu, 1, 1), que pasa desapercibida y precisamente por esa inadvertencia pasa huyendo -elabitur-, sin posibilidad de retenerla. Subyace en el fondo de esta línea de pensamiento, según creo, que una reflexión sobre el tiempo es ella misma temporalidad reflectida sobre sí. Esto es, que una preocupación en torno al sentido del tiempo lo revierte a este sobre sí mismo, lo libra de su dispersión en la exterioridad" (84)

El presente testimonio de C. Galán, a pesar de sus "presupuestos" heideggerianos y sus preconcepciones determinantes, son "parcialmente" representativas del moralismo senecano. Para nosotros tan sólo son admisibles con el coronamiento metafísico representado por el tò tí. El mismo autor, a pesar de afirmar que el "interés moral-siempre preponderante en última instancia-acaba por disolver en moralismo la temática antropológica-metafísica", confirma, al igual que Pohlenz, "indirectamente", nuestros presupuestos categoriales relacionales: clave exclusiva y única para interpretar al cordobés, las discrepancias de los autores que no arranca "do" en su hermeneusis de la lógica de planos y la preponderancia del paradigma benefactor en el universo de la claritas... Pero,

antes de continuar con la caracterización del tiempo "extensivo" e "intensivo", no estará demás recoger los testimonios de los últimos autores mencionados: "La naturaleza de que aquí se nos habla es el mismo lógos humano en su concordancia con el lógos universal. El imperativo moral pide, por consiguiente, una vida de acuerdo con algo misma, un ponerse de acuerdo con la más profunda sustancia del alma. Vivir es tarea reflexiva de sí. Por eso, en definitiva lo que importa en la vida no es lo que se hace con ella, sino la vida misma en su hacer-se y constituir-se: el sentido del tiempo en cuanto tal!" (85) Este es el testimonio de C. Galán. Veamos el de Pohlenz:

"Como para Posidonio, el desprecio del cuerpo y de la parte animal no tiene otra función que reclamar al hombre a su propio fin y a su verdadero yo. En efecto también para Séneca el espíritu humano es afín a Dios, incluso no es otra cosa que un dios alojado en un cuerpo humano, una fuerza divina que no pierde su naturaleza, incluso si, como rayo de sol, cae sobre la tierra; una fuerza que también aquí sobre la tierra permanece dirigida hacia el cielo, tiende naturalmente hacia lo alto como el fuego; alcanza su perfección cuando, mediante la visión de lo divino, se alza por encima de la naturaleza humana!" (86). La victoria relacional a continuación. Séneca no condivide la fe un poco mezquina de la Estoa antigua, por la cual todo habría sido creado en función del hombre; por otra parte reconoce de buena gana, junto a Panecio, que Dios por medio del lógos y del instinto social ha hecho del hombre el señor del mundo y lo colma con desinteresado amor de los más grandes beneficios. La esencia de Dios es la bondad: Se equivocan aquellos que creen que los dioses quieren dañar: ellos no pueden hacerlo." (87)

La complementariedad de estos testimonios es evidente: no hace falta establecer ni resaltar el denominador común del lógos supremo y el lógos humano, que para Séneca no es otro que el dinamismo benefactor. Ello nos autoriza a releer en clave agustiniana la acertada caracterización del tiempo moral he-

cha por Cerezo Galán y que hemos creído conveniente interrumpir para hacer esa "salvedad". Nosotros no compartimos la toma de posición de García Rúa, de acuerdo con el autor mencionado, que prologa su obra, en el sentido que el tiempo senecano sea un existencialismo heideggeriano "desconexionado" del Lógos (88); ratificamos las tesis elorduyanas de la categorización relacional y la lógica de planos, como atalayas privilegiadas y exclusivas, para contemplar la consistencia filosófica del pensador cordobés. La clave de bóveda del Lógos cohesionador, desde nuestra "toma de posición", es la que aglutina todos los elementos del arco. Con estas precisiones estimamos muy pertinentes las aportaciones relativas al energétismo moral senecano de otras fuentes, pero despojándolas del sustancialismo, más o menos latente, derivado de ciertas "pre-concepciones pre-determinantes", evocadoras de Heidegger. (Cfr. p. 113).

"Cabe - afirma el profesor Cerezo - un modo inauténtico de la temporación del vivir, aquel en que inmediatamente está expuesta la naturaleza humana, absorbida en su preocupación por el mundo. Este tiempo es primariamente "extenso", pura secuencia de instantes, que se interpreta irreflejadamente a sí mismo, desde el modo de ser exterior y fugaz, de aquello de que se preocupa. Alumbraba aquí Séneca una dimensión en la que va a persistir más tarde la filosofía de la existencia (San Agustín, Bergson y Heidegger). Los caracteres de este tiempo extensivo son varios: ante todo, la huída de sí, el puro estar en lo otro. Es esta una condición del continuo en cuanto tal: la extraposición de sus partes en una continua externación. La vida se extravía en sus proyectos. No tiene ocasión de volver sobre sí. - Numquam illis recurrere ad se licet - (Brev. Vitae, II, 3). De paso señala Séneca que esta fuga y caída en la exterioridad reside en la externación que impone la dinámica del deseo-cupiditas-. Y, como esta dinámica es indefinida, como ya enseñó Aristóteles, y no encuentra nunca suficiente reposo en el orden sensible, puede añadir Séneca que esta huída de sí nunca se consuma definitivamente. Es una actividad desfalleciente, siempre a medias, sin vislumbre de plenitud (Tranq. animi, II, 14). Por otra

parte, esta huida de sí comporta el discontinuidismo del proyecto vital, la incesante renovación de nuevos quehaceres, que mantenga siempre vivo el interés. En cada momento la vida se comienza de nuevo, se pierde en nuevas cosas, que tratan de llenar el hueco sustancial de la ausencia de sí mismo. Una frenética turbación excita la vida y la descompone en diferentes caminos y en opuestas tensiones. Se agudiza la propia indigencia. No es ya simplemente la pasión del deseo. Es la voluntad de deseo, un deseo de deseo que impele a la diversión constante de las posibilidades existenciales y, con ello, a la pérdida de la unidad interior. Nuevas ocupaciones substituyen las antiguas; una esperanza excita a otra; la ambición llama a la ambición. No se busca el fin de las inquietudes sino la mudanza de la materia-... Miseriarum non finis quaeritur, sed materia mutatur-(BV, XVII, 5). Nada de lo que se hace tiene peso sustantivo. Todo automáticamente se evapora de nuevo y queda tan sólo el vacío del deseo, dispuesto a comenzar.-Los ánimos de los ocupados, escribe bellamente Séneca, como si estuvieran debajo de un yugo, no pueden volverse ni mirarse, pues la vida de ellos se hundió en el abismo. Y lo mismo que nada aprovecha, ya añadas cuanto quieras, si no hay nada debajo que lo reciba y conserve, del mismo modo, de nada importa el tiempo de que se disponga, si no hay donde se deposite. Se les va por los ánimos agujereados y destruidos-(Brev. Vitae, X, 5). La metáfora es realmente expresiva: el desfondamiento del alma hacia el puro vacío, la vida derramada! (89)

Esta fenomenología del tiempo extensivo basada en De brevitae vitae y De tranquillitate animi está latente también en De beneficiis; con la diferencia de que el perfectivismo moral encierra un sentido relacional y social que culmina en el paradigma benefactor. El subrayado, introducido por nosotros, en la expresión: "Los ánimos de los ocupados, como si estuvieran debajo de un yugo, no pueden volverse ni mirarse" (Brev. vit. X, 5), es indicativo del relacionismo interpersonal que, como vector vehiculizador, arrastra tras de sí el perfectivismo télico, aristotélico-platónico. Con estas matizaciones, derivadas de nuestra orientación categorial, creemos

que la fenomenología del intus senecano, ofrecida por los profesores Rúa(90) y Cerezo, son peldaños "aproximativos" a la clave de bóveda representada por el paradigma benefactor.

Nuestra hipótesis interpretativa viene confirmada, incluso, en este fragmento, De la vida retirada, que apunta al "cénit" del tiempo intensivo: el relacionismo interpersonal:

En esta cuestión discrepan las dos seatas, de los epicúreos y de los estoicos; pero ambas a dos conducen al apartamiento por vedas distintas. Epicuro dice: -No se allegará el sabio a los negocios públicos, si no le forzare a ello alguna circunstancia-. Zenón dice: -Se allegará el sabio a los negocios de la república, si algún estorbo no se lo impidiere-. El uno pide el apartamiento por principio; el otro, condicionadamente; pero esta condición es muy lata; si la república está tan corrompida que ya no se la puede ayudar, si está abrumada de males, no hará el sabio esfuerzos baldíos, ni, puesto que nada ha de aprovechar, se aventurará a la empresa; si tuviere poca autoridad o poca fuerza, ni tampoco la república le iba a autorizar si la salud se lo vedare. Así como no botaría al mar a un navío cascado, ni se alistaría en la milicia, si fuere lisiado, así tampoco se acercará a un camino que ya sabe inútil. Puede, pues, aquel cuya fuerza esté en toda su integridad, antes de sufrir ninguna borrasca, quedarse en seguro y consagrarse por entero a las artes nobles, y vivir en intacto apartamiento, cultivando aquellas virtudes que pueden practicar aun los más engolfados en el reposo. Lo que se exige del hombre público es que sea útil a los hombres, a muchos, si es posible; si no, a pocos; y si ni aun eso, a los más allegados, y en último caso, a sí mismo. Pues, en haciéndose útil a los demás, agencia un negocio público; porque así como el que empeora no se daña sólo a sí mismo, sino también a todos aquellos a quienes hubiese podido aprovechar si se hubiese hecho mejor, también el que merece bien de sí mismo, por eso solo aprovecha a los otros, pues les prepara un hombre que les servirá en su día. (91)

El correctivo "relacional" que se desprende del pasaje transcrito, latente en el De beneficiis y documentable en las fuentes del occidentalismo senecano: sustratos lingüísticos preindoeuropeos, categorización personalista de los paradigmas verbales del gus--kera, la fides y la devotio ibéricas, monumentos epigráficos de Acté... -temas todos ellos que explicitaremos en las secciones subsiguientes, nos autorizan a postular para el paradigma benefactor la categoría del princeps analogatum, dentro de la multiplicidad de planos de que es susceptible la hermeneusis ética senecana. De esta manera el sustancialismo, más o menos "latente," en autoridades como Pohlenz, Goldschmidt, Bréhier, Rúa, Cerezo Galán y otros... ha de ceder el paso ante la victoria del relacionismo interpersonal, tal como se desprende del paradigma categorial, iluminador de la claritas. Creemos que tiene poco de conjetural afirmar que la rentabilidad de las cosmovisiones preindoeuropeístas en la física moderna y para la concepción de las geometrías no euclidianas puede tener su correlato ético en el universo moral, mediante los supuestos relacionales y temporales, latentes en el paradigma benefactor. Sobre este particular tendremos ocasión de detenernos posteriormente invocando los testimonios de:

-Carl F. von Weizsäcker: La imagen física del mundo. BAC, 1942

-Adam Schaff: Lenguaje y conocimiento, Grijalbo, 1975.

-Federico Krutwig: Garañda, S. Sebastián, Txertoa, 1978

etc... etc... etc...

Como anticipo de esta hipótesis y para que no suene a una extrapolación gratuita, recordemos el testimonio de José A. Franquiz en el Congreso de Córdoba (1965): "La similitud del macro y microcosmos, pero en particular la correspondencia y armonía que guardan las relaciones de Dios en el mundo, con las del alma en el hombre, es parte sinfónica de su pensamiento, que en parte anticipa la Monadología de Leibniz y hasta ciertas facetas de la metafísica moderna de Alfred North Whitehead: Dios como fuente de todas las variedades de movimiento y su teoría de la tensión universal anticipa mucho de Newton, así como de la física cuántica moderna" (92)

Si tenemos en cuenta: la temporalidad y el "paralelismo" ético, gnoseológico y físico de la Estoa; el dinamismo cognoscitivo husserliano, regido por las supercategorías del relacionismo y totalidad, comunes con el Pórtico y conectadas con el lógos-aunque concebido de distinta manera; (Cfr. El origen de la geometría: Trad. Jaime Echarri, Husserliana, VI, La Haya 1954, pp 365-386); el dinamismo ético-gnoseológico De beneficiis; el principio de complementaridad de la física cuántica (Cfr. "Física, Filosofía y Misticismo" de Arthur Koestler en La vida después de la muerte, Edhasa/Sudamericana, 1980, pg. 297-319)...., contamos con una constelación de variables, que acreditan la modernidad de la temporalidad senecana.

Pero, centrados ahora en el tema moral, sigamos con la naturaleza del tiempo intensivo, una vez realizada la epojé de su aspecto extensivo. Tan sólo, desde la plataforma representada por el primero, podremos aplicar el "relacionismo" y "totalidad", característicos del paradigma benefactor, conectando tridimensionalmente al agente moral con la naturaleza, la sociedad y el Lógos personal; sólo a su luz es como puede adquirir verosimilitud la traslación del espiritualismo estoico a la ciencia y cosmovisión modernas, según puede desprenderse de las "insinuaciones" precedentes.

"El tiempo intensivo... es el propio de la existencia reflexiva. El despliegue de las posibilidades de la vida no va a parar a lo otro de sí, sino que se comba y se recoge en el único proyecto esencial, verdaderamente humano: el mantenimiento de la autarquía y la intimidad personal. Es la calidad del tiempo lo que cuenta no la cantidad (Cart. a Luc. 70 y 93). Lo que mide la vida es su propio peso, su densidad ontológica y gravedad moral; no precisamente la duración de los días. Séneca repite insistentemente que la característica propia y esencial de este tiempo intensivo es la presencia a sí mismo del ánimo" (93)

Pero para Séneca, el factor decisivo de la autoeducación, es la voluntad. "Es este un rasgo no griego sino romano"-afirma Pohlenz-. Nosotros opinamos, con E. Elorduy, que el estudio de la fides y la devotio celtíbera, así como la descripción hecha por Estrabón de Celtiberia, permiten retrotraer el origen del voluntarismo senecano a un pretérito más remoto, destacando además sus clarísimas connotaciones relacionales.... Sobre este particular

tendremos ocasión de ocuparnos posteriormente al estudiar las coordenadas etno-lingüísticas de la "utopía" senecana. Más acertado está el autor alemán, al afirmar: "Cuando compuso el De beneficiis a la dianoia -el correcto entendimiento del benefactor y del beneficiado, del cual para los griegos dependía todo lo demás- la reemplazó casi involuntariamente por la voluntas y una vez encontrada una formulación el sentir romano(?) se extendió también a los otros campos de la ética. El instinto de conservación de los estoicos se convirtió en Séneca en una voluntad de vivir. Pero la voluntad despliega su fuerza específica sobre todo en la educación moral: -Quid tibi opus est, ut bonus sis? Velle!-(Epist. 80,4). Séneca, como no lo ha hecho con la conciencia, tampoco reduce la voluntad al plano puramente psicológico. -Nadie puede decir cuál sea el origen de su voluntad-(Epist. 37,5). De todas las maneras no es un factor del intelecto: vellē non discitur. La voluntad del bien procede de la profundidad del alma y conviene un trabajo intensivo para que consiga una clara visión del fin y se trasmute en buena voluntad. Por sí sola no basta; tan sólo mediante la ciencia del bien -katóρθωμα- llega a ser posible, en su forma más pura y elevada, la voluntad. En la práctica, sin embargo, la voluntad adquirió más importancia que el conocimiento y la exhortación se convierte en estímulo de la fuerza de voluntad: -Falta al necio principalmente el conocimiento de la voluntad!- La Estoa antigua dividía al hombre en sabios e ignorantes; en Séneca se añade una nueva distinción entre buena y mala voluntad" (94)

Estas afirmaciones del insigne historiador alemán, conjugadas con la exposición de Goldschmidt, constituyen, desde nuestra óptica, una magnífica plataforma ético-gnoseológica de la moral benefactora. A nuestro modo de ver, tanto las perspectivas de estos autores como las de Rúa y Cerezo, no son más que caracterizaciones "aproximativas", confirmadoras de la atalaya categorial "relacional" y que alcanza su punto cenital en el paradigma benefactor, rector del Lógos cósmico y del lógos humano. El moralismo senecano-Cerezo-, de signo voluntarista-Pohlenz-, adquiere en De beneficiis su culminación relacional, interpersonal y social-Elorduy-...

Las reiteraciones de Pohlenz sobre el voluntarismo senecano no hacen sino ratificar, nuevamente, nuestra hipótesis interpretativa. Ignoramos las pre-concepciones pre-determinantes que puedan haber motivado las 'reticencias' de esta autoridad frente a la categorización relacional y la afinidad estoico-agustiniana, cuando el análisis de los textos, le conduce indefectiblemente a las tomas de posición elorduyananas. En confirmación de nuestras tesis podemos aducir la caracterización de la conciencia anteriormente recogida, la afirmación senecana, igualmente resaltada por él, de que la esencia de Dios es la bondad; y la prueba, no menos fehaciente, del voluntarismo ético de claros perfiles agustinianos:

"Séneca, en cierta ocasión, hace con complacencia la siguiente observación respecto a sí mismo: -Gran parte del progreso consiste en la voluntad de progresar. De esto estoy bien seguro: yo quiero, quiero con todo el corazón-. Por consiguiente la sabiduría a que se debe tender consiste ahora para él en esto, que -el hombre quiera o no quiera siempre las mismas cosas-. Este es el contenido de la homología zenoniana, aquella unidad del pensamiento y de la acción surgidas del lógos a la cual él siempre había aspirado y por la cual había siempre luchado toda la vida: -Ten por firme que es una gran cosa representar siempre el mismo hombre-, Magnam rem puta, unum hominem agere, (Epíst. 120, 22: cfr. 114, 26)! (95).

"Dando tan fuerte relieve a la voluntad Séneca abrió una brecha en el intelectualismo de la Estoa antigua! (96)

"El fin del hombre es una armonía con la naturaleza, y él puede alcanzarla con sus propias fuerzas a las disposiciones que posee. En su conciencia tiene una guía infalible para la acción. Pero por encima de la conciencia se encuentra todavía la autoridad suprema, la divinidad, que le ha concedido aquella como custodio, aquella divinidad a la cual nosotros debemos la vida, a la cual rendimos cuenta de nuestras acciones, a la cual nada escapa de cuanto sucede." (97)

Este voluntarismo, sin embargo, es susceptible de una ulterior

determinación si no queremos incurrir en un "sustancialismo", aunque sea energéticista y dinámico-pero "interiorizado", a la hora de perfilar el sentido "último" de la ética del bene-facere. (98)

b) Voluntarismo ético y paradigma benefactor:

La especificidad senecana que venimos perfilando, mediante la lógica de planos y el método del passage reseñados (cfr. p.82), puede ser realzada si la contrastamos con la fenomenología del intus, "psicologizado" por G. Rúa en los siguientes términos, que resumen el capítulo III de su e.-c.: El sentido de la interioridad en Séneca:

"... Es decir, resumiendo todo lo dicho: la actitud de exhortación moral, obligando a Séneca a delimitar claramente el bien del hombre le lleva a la implicación estoica bonum/ratio, con la apariencia de que el bien del hombre es un bien más en la escala de los bienes "naturales", pero en la implicación del bonum/vita beata, la consideración sobre las calidades de ese bien se lo descubre como un bien transcendente con relación al mundo natural (según la antinomia natura cuiusque/universa natura) y como un bien que entraña una positiva alegría de vivir. El maridaje que Séneca hace de las posturas de Crisipo y Posidonio en cuanto a la doctrina del órgano rector del alma, del égemonikón, la negativa de Séneca a distinguir entre alma, o actividad del alma, y productos del alma (por ejemplo entre sapientia y sapere) prueban que Séneca persigue en el animus la idea de subjetividad. La diferencia entre su sentido de la "alienación" y la heteroíosis estoica lo prueba así mismo. En último término aboca a una incognoscibilidad del animus. La ratio, vista desde su implicación ratio/scire, pierde todo el carácter que aparentemente tiene de esencia esquemática. La scientia senequista parte rotundamente de lo concreto: los decreta representan los puntos de referencia transcendentales, a los que se llega, no de los que se parte en el ir y venir de la vida-. La ratio senequista no procede intelectualmente sino intuitivamente, y penetra así todas las actividades de la vida humana: se mueve pues, en un plano voluntativo. La virtus senequista tiene su justificación en la interioridad, donde se perfectiviza la naturaleza del



hombre, pero el mundo interior senequista es una traslación del mundo externo al intus. Por último, la voluntas es la pura fuerza psíquica que envuelve todo el mundo espiritual de Séneca: La novedad de Séneca es la reversión consciente sobre su misterio"(99).

Esta fenomenología del intus admite un coronamiento superior, constituido por el dinamismo interpersonal paradigmático del tò tí benefactor. No podemos detenernos en una valoración crítica de la obra; simplemente diremos que sus intuiciones lingüísticas sin la cobertura categorial por nosotros presupuesta conducen al autor a hacer una traslación del sustancialismo helénico al silogismo histórico romano(100) para, finalmente, interiorizarlo en el intus senecano; buen exponente de todo ello es su ejemplificación de la fides(101), vinculada por nosotros a la neccessitudo, participación del tiempo "cósmico" del lógos universal=Lógos cohexionador de Moderato de Cádiz y Séneca. Recordemos la doctrina del tò tí...

Dado el valor hermenéutico del tiempo metafísico-moral estudiado, para comprender el dinamismo profundo, sustentador de la "materia" vehiculizadora de las neccessitudines y relaciones benefactoras, creemos conveniente "reiterarnos" en el valor "transcendente" de la persona, la voluntad y el tiempo interior, devaluados por este autor al afirmar: "Según Sexto Empírico, (Adv. Math. X 227, -Bury III 322) para los estoicos el tiempo es algo incorpóreo en sí pensado, y, para Epicuro, algo que sobreviene a las cosas. Pero, como se puede colegir por los pasajes escritos de Plutarco (De comm. not. c. 40, 41, 42) y de Estobeo (Eclogae I, p. 106 ed. Wachsmuth-Hense = S.V.F. II 164 n. 509) estudiados por Elorduy (Estoic. II p. 170 ss.) ese tiempo entendido como idea es, en Crisipo, algo referible a la totalidad cósmica. La paradoja de la afirmación y negación simultáneamente del presente corresponde bien a este tipo de visión. Como dice Elorduy (l.c.p. 183) "en el tiempo estoico el elemento sustantivador no es la conciencia humana, sino el Lógos divino que se articula temporalmente en cada uno de los seres, según las características de éstos". No es, pues, según concluimos nosotros,

ninguna de estas dos la visión senequista del tiempo, que, como hechura de la conciencia, sería en Séneca más que la continuación de una idea estoica, el adelanto del concepto de durée réelle de Bergson. En este sentido, vemos, con complacencia coincidir a Pedro Cerezo ("Tiempo y libertad en Séneca" en Estudios sobre Séneca C.S.I.C. Madrid 1966 p.195-208) con nuestra apreciación del tiempo senequista. De esta coincidente apreciación saca el profesor Cerezo sugestivas conclusiones acerca de la posibilidad de justificar, en Séneca, una moral del imperativo, y la interpretación de la libertad senequista como un existenciario, con lo que otra vez volvemos a coincidir en la apreciación de la moral senequista; al desarrollar intensivamente la vía especial de la ontología del "yo", rebasa considerablemente el campo de la ética en un sentido puramente práctico. La valoración de la intimidad senequista es también coincidente en el citado autor y en mí. Coincide, parcialmente, con nosotros en una interpretación existencial del tiempo en Séneca Rey Altuna en su trabajo "La antropología de Séneca" en Estudios sobre Séneca C.S.I.C. Madrid 1966 p.41-61." (Cfr.:o.c.,p.183).

Nosotros, nos ratificamos en la concepción elorduyana, precedentemente subrayada y desarrollada en las páginas 62-82 de la presente investigación. Tan sólo desde tales posiciones es inteligible el dinamismo del paradigma benefactor postulado por Séneca en De beneficiis, para el lógos humano, en armonía con el Lógos cósmico. Los pasajes siguientes, "ratificadores" de la clave categorial iluminadora del benefacere, avalan nuestra "toma de posición".

Los de nuestra escuela opinan que este mismo Dios es Liber Padre y Hércules y Mercurio: Liber Padre porque lo es de todas las cosas, el primero que inventó la fuerza germinativa que había de ser sembrada por mediación del placer, Hércules porque su fuerza es invencible, que cuando estuviese agotada por la cantidad de las obras hechas ha de volver al fuego inicial; Mercurio, porque suyos son la razón y el número, el orden y la ciencia.

A cualquiera parte que te volvieres hallarle has saliéndote al encuentro; nada hay en él de ocioso; él mismo llena toda su obra. No sabes, pues, lo que te dices, tú, el más ingrato de los mortales, cuando niegas deber algo a Dios, sino que dices deberlo a la Naturaleza, porque no hay Naturaleza sin Dios ni Dios sin Naturaleza; ambos a dos son uno, sólo su función los distingue. Si lo que recibiste de Séneca dices deberlo a Anneo o a Lucio no cambiarás de acreedor, sino de nombre, porque ahora le llames con el nombre o con el sobrenombre, ora con el apellido, siempre es el mismo Séneca. De la misma manera llámale Naturaleza, hado, fortuna; todos son nombres de un mismo Dios en uso de su poder de varias maneras. Asimismo la justicia, la fortaleza, la probidad, la prudencia, la frugalidad, son bienes de una sola alma; de cualquiera que te enamores, te has enamorado del alma. (102)

"Dios no da beneficios!" ¿De dónde te han venido, pues, todos estos bienes que posees, que das, que niegas, que conservas, que arrebatas? ¿De dónde tantas y tan numerables cosas que halagan tus ojos, tus oídos, tu ánimo? ¿De dónde esa holgura de bienes que aún puede cebar el lujo, porque no solamente se proveyó a nuestras necesidades, sino que se nos amó hasta la delicadeza? Tantos árboles fructíferos de tantos modos; tantas hierbas saludables, tanta variedad de manjares extendidos por todas las estaciones del año, de tal forma que aún para el holgazán la tierra da alimentos gratuitos? ¿Y los animales de toda especie, nacidos unos en parajes sólidos y secos, otros en el agua; otros que vagan sueltos por la región aérea con tal profusión que todas partes de la Naturaleza nos rinden algún tributo? ¿Y los ríos que ciñen los campos con meandros amenísimos, que abren los caminos al comercio, que fluyen con corriente sesga y navegable, algunos de

los cuales , en los días de verano, toman maravilloso incremento a fin de que los páramos, expuestos al sol fogoso, sean regados por la fuerza repentina de la riada estival? ¿Y qué el manantial de las aguas medicinales? ¿Qué de los surtidores de aguas termales, a la orilla misma del mar? "¿Y tú, Lario, el mayor de todos los lagos, y tú, Bénaco, que te hinchas con ondas y con ronquera como el mar?(103)

"Es la naturaleza-dices- que me da todo esto". ¿No reparas que al decir esto cambias el nombre de Dios? Porque, ¿qué otra cosa es la Naturaleza sino Dios y la razón divina que penetra todo el mundo y sus partes? Todas las veces que quieras te es lícito cambiar el nombre al autor de nuestros bienes; y le darás, tú, un nombre legítimo tanto si le llamas Júpiter Optimo Máximo como si le llamas Tonante o Estátor, nombre que no proviene como dijeron los historiadores, del hecho de haber detenido los ejércitos romanos en fuga después de habérsele hecho un voto, sino del hecho de que todas las cosas subsisten por beneficio suyo, estabilizador como es y sostén de toda cosa. Y si a ese mismo le llamas Hado, tampoco mentirás; porque como el Hado no es otra cosa que la sucesión eslabonada de las causas, él es la primera causa, de la cual todas las otras proceden. Todos los nombres que te pluguiere darle le vendrán bien como signifiquen una potencia o efecto celestial. Sus nombres pueden ser tantos como son sus dones.(104)

El paradigma del Lógos cósmico caracterizado por Séneca con los rasgos del paradigma benefactor guarda una correspondencia perfecta con el sistema categorial presupuestado y con nuestra concepción metafísico-moral de la temporalidad. A la vista

de todo ello creemos que la caracterización del intus senecano realizada por G.Rúa, en el pasaje transcrito y en el contexto general de su obra, debe ser iluminado desde los sustratos etnolingüísticos y culturales del occidentalismo personalista del filósofo cordobés, gravitando menos en torno al sustancialismo helénico, trasladado al silogismo histórico romano e interiorizado, según G.Rúa, por el filósofo de Córdoba.

Una contrastación de nuestras respectivas posiciones sería ciertamente prolija y nos haría acreedores de los ataques senecanos contra las ineptias griegas y más concretamente contra Crisipo. Recordemos los pasajes recogidos por Trillitzsch (Nota 8 del cap. I de este trabajo) y muy especialmente los destacados por nosotros en la página 86 de este II capítulo:

Crisipo, varón grande a fe mía, pero griego de todas maneras que de tan agudo, se embota y de puro delgado dobla la punta hartas veces; y aún cuando parece hacer algo eficaz, pincha pero no horada. Pero, ¿es esto agudeza? De los beneficios se ha de tratar y poner en orden esta virtud, que es el vínculo más fuerte de la sociedad humana. (105)

También Crisipo, con toda aquella agudeza sutil y penetradora de la verdad hasta el fondo, que va derecho al objeto de que trata y no emplea más palabras que las precisas para hacerse entender, hincha todo su libro con todas estas necedades, de manera que casi no dice nada sobre la moral de dar, recibir y devolver los beneficios, ni parece que trae las fábulas para tratar de esta materia, sino que trata esta materia para encajar sus fábulas (106)

Para nosotros establecer la convertibilidad entre el tiempo interior senecano y la durée réelle de Bergson o el existencial temporal heideggeriano: es "psicologizar" el dinamismo "transcendente" de la interioridad senecana, que alcanza su punto central en el relacionismo interpersonal, de signo benefactor.

No podemos, por consiguiente, suscribir la concepción "pla-

tonizada" del noble certamen benefactor, ofrecida por el autor de la obra mencionada: El sentido de la interioridad en Séneca: "La sensación de la totalidad de su yo, -afirma-, pone a Séneca en una búsqueda afanosa de la expresión verdadera de esa realidad interior que va, -saltando por encima de los praecepta, que prefiere a los dogmata-, desde la palabra viva hasta la añoranza de una imposible visión del yo real, pasando por la acción y el ejemplo vivido. La suficiencia de esa realidad interior desvanece el contorno, y la acción externa pasa a tener un carácter simbólico. Este desequilibrio de los dos mundos hace que, en el conocer, se ponga el acento en el quemadmodum antes que en el quid, echando así las bases de un subjetivismo cognoscitivo. Finalmente, la intimidad senequista transparece en su interpretación triple del amor. Tres estadios: 1º Instinto de conservación, cualificado de afectividad consciente (oikeíosis=amor, contra el sentido griego). 2º Humanitas (de horizonte interior infinitamente más amplio que la de Cicerón), matizada por el sentido interior del pecado, el perdón, la delicadeza espiritual y el sentido de la hermandad humana apoyada en un sentimiento religioso-homo res sacra homini-. 3º Amicitia, radicalmente separada ya de la oikeíosis (oposición amicitia/amor) privativa del hombre interiorizado que en su horror del hueco solitario del yo total, busca la única "reflexión" y "realización" de que es capaz la interacción subjetiva (acción recíproca simultánea sin posibilidad de abstracción) en y por almas asimismo en plenitud de intimidad" (107).

No ponemos en cuestión el valor "aproximativo" al intus senequiano representado por el triple estadio del amor destacado por el Profesor Rúa, pero el sentido "pletórico" del dinamismo benefactor, creemos, que no queda perfectamente focalizado en base a los siguientes considerandos:

1-Las "imprésones", en este caso terminológico-conceptuales, sin categorías, son ciegas...

2-La "naturaleza profunda" de la temporalidad estoica, el sen-

tido "misterioso" de la voluntad senecana, -no perteneciente al plano psicológico-, el "misterio de la personalidad semítica"...no son tomados en consideración por el autor; Pohlenz, al menos, ve su problematicidad, aunque no los desarrolle, como consigue hacerlo magistralmente el Profesor Elorduy (Cfr. Sozialph. Philologus. Suppl., XXVIII, 1936).

3- El paradigma de la fides romana, interiorizada por Séneca, según el Profesor G. Rúa, y explicativa de la consistencia consigo mismo del intus senecano, es una tesis que nos parece "soberanamente" problemática y que nosotros, decididamente, no aceptamos, tal cual el autor la formula. Lo que sí nos parece mucho más congruente con el sentido relacional "transcendente" de la claritas benefactora, es el influjo de la fides y devotio "ibéricas", connotativas de un relacionismo interpersonal, mucho más profundo, y que después se diluye en las "clientelas" romanas, las civitates galas y, aunque menos, en el comitatus o Gefolge germánica. Este aspecto étnico del occidentalismo senecano será tratado, en la segunda parte de nuestra investigación, siguiendo las directrices del estudio del Prof. Frco. Rodríguez Adrados en Emérita-1946-sobre "La Fides ibérica" pp. 128-209, y de la RE. Pauly-Wissowa. Stuttgart, 1893 y sigs. ...

4-El autor, por cuanto podemos colegir de la lectura de su obra, no es "excesivamente" sensible al dinamismo (108) del dabar semítico... Dinamismo éste, extensible a la totalidad de las cristalizaciones idiomáticas de la comunicabilidad humana, según es refrendado en la actualidad por la moderna filosofía del lenguaje.

5-Desatender esta variable hermenéutica, a nuestro modo de ver, incapacita para detectar la dimensión dialógica profunda, latente en el De Beneficiis. Su mismo estilo literario, monadológico, que evoca la obra de Husserl anteriormente citada: El origen de la geometría, no es explicable desde otra toma de posición. Nosotros, desde la perspectiva de la moderna filosofía lingüística, sí que creemos, a pesar de la negativa de Pohlenz, que existe una correlación y, además profunda, entre el pensamiento filosófico senecano y su forma literaria. Esto es particularmente ostensible, no sólo en la tragedia, sino también en el De beneficiis...

Todas las objeciones formuladas a la obra del Prf. Rúa dimanar de un fundamento común: la no "asimilación" del sistema categorial senecano y su lógica de planos. Estas claves interpretativas esclarecen por igual las relaciones de Dios con la Naturaleza, la vinculación del alma con el cuerpo, la interacción del plano psicológico -sentimiento- con el ético -claritas- y el mismo "posicionamiento" del cordobés frente a las doctrinas clásicas de la Estoa, que utiliza como "marcos de referencia".

Centrados ahora en el dinamismo de la ética benefactora, diremos que el autor citado, desde una categorización sustancialista, "más o menos latente", pretende hacer primar al filósofo cordobés el "objetivismo" del sentimiento, frente al "relacionismo" de la claritas benefactora, participativa del tò tí... Y nosotros, que-remos "peraltar" la especificidad "personalista" reflejada en los siguientes pasajes, correlativos a los de las pp. 113-115, referentes al lógos divino.

He huído a mi Nomentano. ¿Piensas que me escapaba de la ciudad? Pues no. Era la fiebre que me estaba invadiendo. Ya me echaba la mano. Al instante hice preparar el carro, pues me retiene Paulina. Decía el médico que eran los síntomas primeros el cambio de las venas huidizas y la alteración del pulso normal. Persistí en salir. Me venía a los labios lo que dijo Galión, mi señor, que al comenzar a tener fiebre en Acaya, inmediatamente subió a la nave diciendo a voces que era una enfermedad del clima y no del cuerpo. Esto le decía yo a mi Paulina, que me aconseja mirar por la salud. Pues sé que su espíritu se traslada al mío. Para mirar por ella comienzo ya a mirar por mí. Aunque la vejez me ha hecho más vigoroso para muchos azares, renuncio a este beneficio de la edad. Porque pienso que en este viejo hay también una persona joven, y debo atenderla. Por eso, ya que no consigo de ella que me ame con mayor fortaleza, ella consiga de mí que ame con mayor solicitud. Hay que transigir con los afectos honestos, y a veces aunque los motivos urgen (para salir) hay que hacer volver adentro el espíritu, aún con disgusto, en honor de los familiares. Porque el hombre debe vivir no cuanto le guste sino cuanto debe. (109)

A nosotros nos es deleite hacer beneficios, aunque nos cueste trabajo, como aliviemos con él a los que padecen otros. ¿Qué me importa a mí recobrar el beneficio? Aunque lo recobraré tendré que volver a hacerlo. El beneficio mira al provecho de aquel a quien se da, no al nuestro; si así no fuera nos beneficiaríamos nosotros mismos. Por eso es que muchos favores que reportan la mayor utilidad a los otros, pierden todo el mérito cuando se reducen a precio. Útil es el comerciante a las ciudades, el médico a los enfermos, el mercader de esclavos a los que se venden; pero todos estos sirven a la comodidad ajena para servir la propia, no merecen la gratitud de aquellos a quienes aprovechan. No es beneficio lo que va destinado a la ganancia. "Daré esto y recibiré estotro!". Eso es la anulación del beneficio(110).

No nos mueve a hacer el beneficio ningún pensamiento de avaricia ni de interés propio, sino de humanidad y liberalidad, el deseo de dar aún después de haber dado, de acrecer sin cesar con nuevos y recientes beneficios los beneficios añejos, con el exclusivo deseo de ser lo más provechoso que pueda a aquel a quien se hace; de otra manera sería ruindad, sin alabanza, sin gloria, aprovechar a otros por ganancia propia. ¿Qué tiene de magnífico amarse uno a sí propio, ahorrar, adquirir para sí? Todas estas miras aparta de sí el deseo auténtico de beneficiar que asiéndonos de la mano nos lleva al perjuicio propio y renuncia a los provechos, contenta con la sola acción de obrar bien.(111)

No llamaré casta a la mujer que rechazó al amante para enardecerle ni a la que tuvo miedo de la ley o del marido; porque como dice Ovidio: "La que, porque no pudo, no se dio, se dio". No sin razón ponemos en el catálogo de las pecadoras la que guardó castidad por miedo y no por estimación de sí. De la misma manera, el que hizo un beneficio porque se lo devolvieran, no lo hizo. Según esto haríamos un beneficio a los animales que criamos para nuestro uso o nuestro alimento, y haríamos un beneficio a los árboles que cultivamos para que no padezcan sequedad o de la dureza de un suelo yermo y abandonado. Ninguno se pone a labrar un campo por amor a la justicia y a la bondad, ni emprende trabajo alguno cuyo fruto esté fuera de él mismo.(112)

"Pero este bien -me dices- entraña alguna utilidad". ¿Y qué virtud no la entraña? Pero dícese que una cosa es por sí misma apetecible, cuando, aunque no ofreciese algunas ventajas exteriores, se apeteciera aunque ellas le faltaran. El ser agradecido es provechoso; no obstante, yo fuera agradecido aun cuando perjudicase. El hombre agradecido, ¿qué persigue? ¿Que ello le granjee otros amigos, otros beneficios? Y qué, si ha de despertarle enemistades; si comprende que no sólo no gana nada, sino que va a perder mucho de lo que tiene adquirido y guardado, ¿no se resignará con gusto a la pérdida?. Ingrato es el que para agradecer el primer beneficio pone los ojos en el segundo; el que cuando restituye espera; yo llamo ingrato al que asiste al enfermo porque ha de hacer testamento, a quien halla coyuntura para pensar en la herencia o en el legado. Por más que hiciese todo lo que ha de hacer un buen amigo, memorioso de su deber; si en su ánimo rueda la idea del lucro es captador de herencias, es pescador de su propio interés que echa el anzuelo; es como las aves de rapiña que se alimentan despedazando cadáveres; que vigilan de cerca la res cansada y próxima a caer. De igual manera, este tal especula con la muerte y vuela alrededor del cadáver. (113)

No necesitamos aducir más testimonios para detectar la correlación entre el paradigma benefactor del Lógos cósmico, descrito en los pasajes de las páginas anteriores (113-115) y el ideal ético propugnado por el egregio cordobés en su "utopía" social. El viraje filosófico impreso por Séneca al racionalismo mitologizado del primitivo Pórtico y sus adherencias helénicas, no detectado por Goldschmidt, es obvio. Pero para ello es preciso situarse en la atalaya categorial personalista del Prof. E. Elorduy, corroborada por la lógica de planos de Trillitzsch.

Nosotros explicitaremos aun más este nuevo horizonte, cuyo punto cenital viene dado en el paradigma benefactor, mediante el estudio de los sustratos etnolingüísticos del occidentalismo personalista senecano. Esta labor la acometeremos en la segunda parte de nuestra investigación con la explicitación del

valor documental de los monumentos epigráficos de Acté, la conjugación reflexiva eúskara, el sentido interpersonal de la fides y devotio celtíberas..., a la luz de la correlación pensamiento-lenguaje. El "giro copernicano" impreso por Séneca al intelectualismo helénico, mediante su "utopía" social, creemos que constituye un acontecimiento filosófico e histórico de primera magnitud, cuyas virtualidades, en el universo moral, son comparables, -si no superiores-, al imperativo categórico kantiano y a la axiología moderna... (113), nacida al amparo del método fenomenológico.

Sin adelantar conclusiones, cerremos el presente apartado con una relación de pasajes, ratificadores de las afinidades establecidas por Séneca en distintas partes de su obra, entre el Lógos cósmico y el lógos humano; ambos, regidos por el paradigma benefactor en el despliegue, temporalizado, de sus respectivos universos metafísico-morales, cohesionadores del espacio y tiempo extensivo...

Tales afinidades pueden constatarse en los lugares siguientes: (114)

Epíst. 44, I.	Epíst. 65, 7	v. 132, 7-9
Epíst. 7, 6.	Ad Helv. m. dial.	Natur. Quaestiones,
Epíst. 92, 30.	12, 6, n. 5-8.	III, 13, 1
Epíst. 92, 31.	Epíst. 31, 9, 11.	Natur. Quaestiones,
Epíst. 66, 12.	Epíst. 6, 1.	III, 28, 7.
Ad Helv. m. dial.	Nat. Quaest. VII, 30, 4.	Epíst. XIV. Pablo a
12, 11, 6.	Epíst. 41, 5, 8.	Séneca; Haese om. sta-
Epíst. 66, 2, 3.	Epíst. 104, 1, 2.	bile.
Epíst. 66, 6.	Hércules Eteo,	

Por lo que respecta al despliegue temporalizado del paradigma benefactor, son suficientemente explícitos otros múltiples pasajes De beneficiis, confirmadores de la diferenciación establecida por Goldschmidt, entre la perspectiva cósmica del Lógos supremo, el intervalo temporal -más o menos dilatado- del lógos humano y la necesidad del "postulado providencialista" y el "uso de la representación", ante el fracaso del método de la interpretación causal y final. Teniendo en cuenta el activismo ético-gno-

seológico y relacional, "omitido" por el autor francés, podemos proceder a su transcripción, sin "olvidar" nuestra clave categorial y temporal: (Cfr. pgs. 25, ss., 87, ss.)

Cosa verosímil es que los dioses hagan lo mismo, que traten con más favor a ciertos hombres por respeto a sus padres y de sus abuelos; y a ciertos otros en gracia de la buena índole de sus nietos y de sus biznietos y de su más apartada posteridad; porque les es conocida la sucesión futura de su obra y tienen en todo momento una visión clara de las cosas que irán pasando por sus manos; a nosotros esto nos sorprende porque viene de lo oculto y aquello que a nosotros nos parece repentino, para ellos es cosa prevista y familiar: -Vengan a ser reyes estos, ya que no lo fueron sus mayores, porque por imperio soberano tuvieron la justicia, la integridad y no consagraron la república a ellos, sino que se consagraron ellos a la república. Vengan estos a reinar, porque entre sus bisabuelos hubo un varón honrado que puso su alma por encima de la fortuna; que en medio de la disensión civil prefirió a ser vencedor ser vencido, porque así lo reclamaba el supremo interés de la república; no fue posible darle la recompensa en un ancho claro de siglos; en contemplación de aquél, tenga éste la presidencia del pueblo, no porque sabe o porque puede, sino porque otro lo mereció por él. Este es físicamente deforme, de fea catadura, y pondrá en ridículo los atributos de su honor; ya me acusarán los hombres; me llamarán temerario y ciego y dirán que no sé dónde pongo los honores que se deben a los más eminentes y a los más virtuosos; pero yo sé que es a otro a quien se lo doy; que es con otro con quien saldo una deuda antigua. ¿De dónde conocerán estos aquel varón que en pasados tiempos huía de la gloria que dócil seguía sus huellas, que se avalanzaba al peligro con el mismo rostro, sesgo, esmero y tranquilo con que los otros vuelven de él, que nunca hizo distinción entre su propio bien y el del bien público?" ¿En dónde está éste o quién es?" ¿De dónde lo sabéis vosotros? En mi poder obra el libro de caja de estas deudas y de estas pagas. Sé yo lo que debo a cada uno; a los unos los recompenso después de mucho tiempo; a los otros les doy la paga anticipada, según la oportunidad y la posibilidad de la república lo consintieren. Por ello de tanto en tanto daré algunas cosas al desagradecido pero no por él mismo. (115)

Es difícil resistirse a comparar este fragmento de Séneca con el transcrito en la página 94 y ss., de Husserl, sobre la historicidad de las ciencias deductivas y "el tema apodíctico determinado, de que podría disponer el proto-fundador de la geometría"; reproducido, con diferentes modulaciones, en la mente de todos los geómetras. Esta tentación es tanto más difícil de superar si tenemos en cuenta la superposición de planos estoico-senecano de la física-metafísica, lógica-dialéctica y ética. (116)

Desde tal perspectiva y teniendo en cuenta el párrafo siguiente, relativo al despliegue temporalizado del paradigma benefactor, en el lógos humano, creemos que el sistema categorial estudiado, en su vertiente moral, constituye el tema apodíctico rector del katóρθoma, kathekon, neccessitudines y claritas, dimanantes del lógos:

"¿Qué harás-dices-mientras ignoras si es ingrato o si es agradecido? ¿Esperarás, por ventura, a saberlo, o no perderás la coyuntura de hacer la buena obra? La espera es larga pues, como dice Platón, es muy difícil conocer el ánimo del hombre y no esperar es temeridad". A ese yo le responderé que jamás esperamos nosotros la certidumbre absoluta, porque la rebusca de lo verdadero es dificultosa; sino que iremos donde nos conduzca la verosimilitud. Todo negocio humano va por ese camino; así sembramos; así navegamos; así militamos, así tomamos mujer; así criamos a los hijos; y aunque sabemos que el éxito de todas estas cosas es incierto, a ellas nos decidimos porque creemos tener en ellas alguna confianza. Porque al sembrador, ¿quién le asegura la cosecha, y al marino el puerto y al militar la victoria y al marido una mujer casta, y al padre hijos cariñosos? Seguiremos el camino por donde nos llevó, no la realidad, sino la razón. Espera tú a no hacer sino aquello de que tengas certeza que te ha de salir bien y a no querer saber sino aquello que sea verdad averiguada: dejarás toda actividad y se te parará la vida. Siendo pues la verosimilitud lo que me impulsa a tal acción o a tal otra, haré el beneficio al que tenga visos de similitud de que ha de ser agradecido. (117)

"Muchas circunstancias-dices- se presentarán por las cuales el malo tomará el lugar del bueno y el

que es bueno nos desagradará como malo, porque las apariencias de las cosas a que damos crédito son falaces"; ¿Quién te lo niega? Pero yo no tengo otro camino por el cual gobernar mi pensamiento; por ese rastro he de perseguir la verdad; pues no tengo otro más cierto. Yo me esforzaré por evaluarlo con sumo detenimiento y me guardaré de darle crédito demasiado deprisa. Asimismo puede acaecer que mi mano dirija, con algún aparente error, el tiro contra mi camarada y que perdone a un enemigo, como si fuese uno de los míos; pero esto sucederá pocas veces y no será por culpa mía, cuyo intento es herir al enemigo y defender a mi conciudadano. Si sé que es un ingrato no le daré el beneficio. Pero si es un hipócrita! Si es un impostor! En este caso, la culpa no es del bienhechor porque yo se lo di a fuer de agradecido. "Si prometiste-dice- un beneficio y averiguas luego que se trata de un ingrato, ¿lo harás o no? Si lo haces a sabiendas, pecas, porque lo haces a quien no debes; si te niegas, pecas también por negarte: no lo haces a quien lo prometiste. En este caso vacila nuestra conciencia y también aquella soberbia protesta que afirma que el sabio nunca se arrepiente de lo que hizo y que jamás enmienda lo hecho ni cambia de parecer". El sabio nunca muda el consejo mientras las cosas están en el mismo camino que tenían cuando las tomó; y por eso nunca se arrepiente, porque nada más acertado pudo hacer en aquella ocasión ni determinarse cosa mejor que la que fue determinada; por otra parte emprende toda obra con esta salvedad: -si no sobreviene algún caso que lo impida-. Por esta razón decimos que todo le sucede según lo previsto y nada contra lo que pensó, porque siempre previno mentalmente que puede atravesarse algún accidente que impide lo que tenía deliberado. Es de imprudentes prometerse confiadamente la buena fortuna; el sabio mira por el haz y por el envés; sabe cuán anchos son los dominios del error; cuán inciertas son las cosas humanas, cuántos estorbos se ofrecen a la ejecución de nuestros designios; sigue con perfecta indiferencia los resultados dudosos y resbaladizos de las cosas y recibe los acontecimientos inciertos con resoluciones ciertas. La salvedad, sin la cual no destina ni emprende nada, también en este punto le resguarda. (118).

A la vista de estos pasajes, vemos que los correctivos aplicados a Goldschmidt, en su exposición de la temporalidad, a G. Rúa, en su caracterización del intus..., estaban plenamente jus-

tificados. Ello nos autoriza a establecer las siguientes conclusiones.

6-Recapitulación final:

a)-La lógica de planos,unificados por el método del passage,derivado de la categorización relacionista , en su vertiente ético-gnoseológica,aplicada a las perspectivas temporales,desde las posiciones de autoridades como:Elorduy,Pohlenz,Goldschmidt,G.Rúa, C.Galán...y su interpretación de las fuentes clásicas,nos permiten concluir que el paradigma benefactor, punto cenital de la claritas senecana,se despliega en un horizonte metafísico-moral cuyos intervalos temporales tienen por elemento sustantivizador la "acción de resultancia" del Lógos supremo y la voluntas humana.

b)Consiguientemente,el despliegue temporal del benefacere podemos concretizarlo,mediante el testimonio de J.Franquiz:
"Ontológicamente somos estructuras, ultimidades, unidades metafísicas, cualitativamente idénticas con la divinidad,puesto que somos colaboradores con Dios y en este sentido parte de El,(-Epíst.97). Cuando hablamos de la Naturaleza, el Destino, la Fortuna, nos referimos a las distintas manifestaciones del poder de Dios,(De benef.IV,8). (Aunque entresacadas de sus distintas obras),estas últimas citas apuntalan la arquitectónica general de la Teología,Ontología,-y Antropología,añadimos nosotros-,senecanas. Dios no es el universo, ni el universo es Dios, pero Dios es, y su ser como concepto y realidad ha de entenderse en términos de supremo Bien, unitario,dinámico, causal, télico, sabio, justo, poderoso y bello".(O.C.,p.71-72)
Este testimonio concuerda perfectamente con la dinámica causal, descrita por el Prof. Sergio Rábade en su ponencia sobre la "Metafísica de Séneca"(Octav.Semana de Filosofía,Estudios sobre Séneca,C.S.I.C.,Madrid,1966,pgs,131-152).
El "presumible"décalage entre los resultados obtenidos,me-

diante la filología conceptual elorduyana, la lógica de planos de Trillitzsch, el método del passage de Goldschmidt..., no creemos esté en desacuerdo con el "sustrato más profundo" del lenguaje senecano. Sus limitaciones "idiomáticas" son justificadas, con gran "simpatía histórica" por el Prof. S. Rábade al afirmar: "Comienzo por decir, insistiendo en una idea apuntada anteriormente, que solemos ser demasiado exigentes, cuando equipados con el concepto decisivo de creación, pretendemos encontrar en los filósofos que no lo han conocido un rigor en las distinciones Dios-mundo, que históricamente no se han dado previamente a la aceptación del concepto y de la realidad de la creación(...), faltan o no están completamente aristados algunos conceptos absolutamente necesarios para la acertada solución de este problema: nada absoluta, originación radical, persona, etc. Si a ello sumamos la tradición más o menos monista de la Estoa, no hemos de extrañarnos del estilo más de una vez vacilante, o al menos, no del todo claro de nuestro autor!" (119)

No faltan pasajes en Séneca confirmadores de la "simpatía histórica" apuntada: "si fieri posset, quid sentiam, ostendere quam loqui mallet" - Epíst. 75, 2-; nosotros asumimos la tesis del Pr. S. Rábade. Tan autorizado testimonio avala nuestra hipótesis interpretativa del dinamismo del dabar, subyacente al De beneficiis; mejor captado por los autores hispanos: E. Elorduy, S. Rábade, M. Alonso..., que por los extranjeros: Pohlenz, Préchac, Goldschmidt... Los monumentos epigráficos de Acté, repetimos de nuevo, los sustratos etno-lingüísticos y culturales del preindoeuropeísmo, los testimonios de Estrabón..., que elucidaremos en la segunda parte de nuestra investigación, avalarán con nuevos argumentos el horizonte metafísico-moral de la claritas, refrendada por el Congreso de Córdoba de 1965. La categorización personalista-relacional, subyacente, cuya "funcionalidad" es traslable a las mismas ciencias deductivas y la física modernas (Cf. pags. 86-97; 107-108), a la luz de las investigaciones y hipótesis Sapir-Whorf (Cfr. Adam Schaff: Lenguaje y Conocimiento, Grijalbo, México, 1965, pp. 85-138), justifican nuestra orientación preindoeuropeísta, explicativa del "proto-fundamento" energetivis-

ta, relacional y personalista del occidentalismo senecano y de su anti-intelectualismo helénico.

Por ello, en el estilo literario de Séneca, no hemos de buscar "edificios ontológicos, armazones de conclusiones cerradas, catedrales de psilogismos", sino el relacionismo de un palacio de hadas. Siguiendo con el símil arquitectónico, diremos que interpretar en clave sustancialista el "lenguaje" De beneficiis, sería tan caótico como aplicar los cánones estéticos del Partenón a la Alhambra de Granada.

Y si recurrimos al plano de la lingüística moderna, como recurso expresivo, añadimos que el sentido "epidérmico" de los siete libros De beneficiis constituye un "metalenguaje" literario, relativo al "lenguaje-objeto", metafísico-temporalizado, del "dinamismo benefactor" del lógos cósmico y del lógos humano.

c) Su dinamismo profundo trataremos nosotros de aprehenderlo sintéticamente, desde una nueva triplicidad de planos, mutuamente concaténables, en virtud del método del passage y del relacionismo categorial multidireccional: física-metafísica, lógica-dialéctica y ética:

1-Principios regulativos del bene-facere:

- Epoje del tiempo "extensivo" y ascenso al tiempo "intensivo".
- Relacionismo y totalidad, polarizados en el tò tí.
- Circunscripción al "intervalo" temporal del lógos personal, proyectado en el horizonte moral de la neccessitudo.
- Admisión y corrección del error, siempre y cuando el despliegue del tiempo extensivo de la Fortuna lo confirme.
- Restablecimiento del noble certamen benefactor, de acuerdo con el orden prioritario y jerárquico de las neccessitudines, desde una perspectiva "axiológica" y holística.
- En suma, máxima concentración de la voluntas, máxima relacionalidad, circunscripción al sistema "cerrado" del intervalo personal y polarización constante, en el tò tí, del tiempo extensivo=Fortuna, Hado, desequilibrio pasional, dispersiones y tensiones sociales, relativismo histórico-cultural...

2-Recensión "De beneficiis"-Libro I, cp. XI y XII-:

-Orden de prelación en el otorgamiento del beneficio:

a- Los necesarios:

- Aquéllos sin los cuales no podemos vivir:
por ejemplo, la evitación de la ira de los tiranos.

- Aquéllos sin los cuales no podemos vivir:
por ejemplo, la devolución de la libertad.

- Aquéllos sin los cuales no queremos vivir:
por ejemplo la compañía de los seres queridos.

b- Los provechosos:

- Ejemplo: El dinero, no demasiado, para que no estimule la avaricia sino la gratitud.

c- Los agradables:

- Teniendo en cuenta las circunstancias de: tiempo, oportunidad, rareza de lo dado...

-Leyes de aplicación en la administración benefactora:

- Si la elección depende de nosotros, ha de tenerse en cuenta el criterio de la duración, al objeto de estimular la memoria de los olvidadizos.

- Ha de haber sentido común en el otorgamiento de los beneficios: por ejemplo, no se han de regalar ropas de invierno en la estación de verano.

- Consiguientemente han de tenerse en cuenta, además del tiempo y el lugar, a la persona. De tal manera que:

- Los regalos más que costosos, han de ser "únicos" y "escogidos".

- Nunca ha de faltar la nota "familiar", aun en los beneficios dispensados a varios: cada uno ha de tener "algo" por lo que se le "prefiera" a los demás.

- Los criterios de discernimiento no han de interpretarse como "freno" a la liberalidad, sino como "medio" de incrementar la solidaridad social con "el vínculo más fuerte de la sociedad humana".

No podemos detenernos en una fenomenología más amplia del beneficio. Esto lo dejamos para el final de nuestra investigación... Tampoco nos concierne establecer, en este momento, la correlación y desemejanzas del criterio "axiológico" senecano, con la ética moderna de los valores. Un breve apunte puede verse en la nota correspondiente (el 20), que puede constituir una línea de investigación para ver las afinidades y diferencias entre dos éticas, nacidas en épocas históricas tan convulsivas como la que motivó la obra agustiniana De civitate Dei... Tal vez el "principio de complementaridad", aplicable a El puesto del hombre en el cosmos -M. Scheler-, sería el "relacionismo" y "totalidad" del De beneficiis -Séneca-, y el "claro sentido trascendente" del De civitate Dei -S. Agustín-. La hipótesis puede tener poco de gratuita, si tenemos en cuenta estos factores:

- Las dependencias filosóficas entre: Séneca-San Agustín-M. Scheler...
- El paralismo histórico-cultural entre épocas tan afines, en la distancia, como son: la desintegración "social" del imperio, la invasión de Roma, y la crisis moderna de las ciencias europeas...
- La verosimilitud del traslado al terreno filosófico-moral del "principio de complementaridad", vigente en la física moderna, entre el tiempo absoluto de Newton y el relativismo temporal de Einstein. Cfr. bibliog. de la nota: (121)...
- La posible completación entre las "dos" filosofías que históricamente han venido gravitando, más o menos larvadamente, en torno a la categorización sustancialista del ser, o a la relacionalidad del lógos (122)...

En fin, como esto nos llevaría demasiado lejos, concluyamos con el energetivismo preindoeuropeísta senecano, reflejado en su concepción de la sabiduría, verdadero eslabón de cuanto antecede y sigue... Al final de nuestra investigación tendremos más perspectiva histórica para ver la verosimilitud de las "aparentes" extrapolaciones y su armonía contextual...

3-Voluntarismo"versus"intelectualismo:

La inflexión estoica del vir fortis, respecto al intelectualismo socrático-platónico, pierde en Séneca su carácter determinista y racional-conformista, (Cfr.pg.97), para ser investido con las tonalidades "personlistas" de la voluntas "benefactora". Consecuencia de todo ello, es su método parenético, el paradigma ético de las "Tres Gracias"(123), y, correlativamente, su concepción "activista" de la sabiduría, ejemplificada, tanto en las críticas a Crisipo(124), como en la exaltación de Clarano(125), Yole (= Acté), (126), Quinto Sextio(127), el filósofo Demetrio(128)... etc.

Aunque de este último filósofo nos volveremos a ocupar posteriormente al tratar los curiosa cantabra, permítasenos la reiteración: dado su valor confirmador de la síntesis de la racionalidad operativa, con que hemos concluido esta síntesis final en las dos páginas precedentes (Cfr.muy especialmente el n.1 de la pg.128).

Veamos el testimonio ratificador de Séneca, contrastando nuestro epígrafe intitulado: Principios regulativos del bene-facere (pag.128, ibidem), desde la perspectiva metodológica del passage, que ha estado latente en toda nuestra exposición, con la semblanza filosófica de Demetrio:

Con penetrante agudeza, acostumbra decir esto mismo Demetrio, el filósofo cínico, varón grande en mi concepto, aun comparado con los mayores: "Más aprovechan unos pocos preceptos de sabiduría prácticos y a tu alcance, que muchos otros que supieres si no los tuvieres a mano. Así como -continúa diciendo- resulta gran luchador, no quien aprendió a fondo todas las posturas y todas las complicaciones de unos movimientos que raras veces tienen aplicación en el combate, bajo la presión del adversario, sino aquel que sabe muy bien una o dos, y las aplica con diligencia y con despierta atención espía los momentos de utilizarlas; pues no tienen importancia los demasiados conocimientos, sino que sepa los que le bastan para la victoria.(129)

A continuación, después de criticar la avidez desmesurada de la investigación natural, motivada por la avaricia, retoma el tema benefactor, más o menos, en los términos expuestos por

nosotros con anterioridad: (Cfr. De Benef. L. VII, 1-10). No hace falta repetir su formulación, sino reiterar su simplicidad y virtualidades operativas:

Estos preceptos, nuestro Demetrio ordena al bisono en la carrera de la sabiduría tenerlos asidos con ambas manos; no soltarse de ellos nunca, sino grabarlos en sí mismo profundamente e incorporárselos y conseguir a fuerza de una meditación de todos los días y todas las horas que los pensamientos saludables se presenten espontáneamente, que en donde quiera y en el momento que lo desee estén a su disposición y sin demora alguna le ofrezcan la famosa distinción entre lo torpe y lo honesto; que no hay otro mal sino la torpeza ni otro bien sino la honestidad. Esta regla de vida distribuva todos los actos de su vida y que al tenor de esta ley, lo haga todo y lo exija todo... "El deleite es frágil, breve, orientado al hastío; con cuanta mayor avidez se sorbió, con tanta mayor rapidez se transforma en un sentimiento contrario, que forzosamente se trueca en arrepentimiento o en vergüenza". (130)

Después de criticar subrepticamente el desenfreno de Nerón, simbolizado en la locura y temeridad de Alejandro, y pasar repaso a las innumerables plagas sociales..., con este telón de fondo, retoma la egregia figura de Demetrio, como remedio enviado por la Naturaleza al mundo, para aplicar su terapia a tanto mal:

Yo no citaré a Sócrates, ni a Crisipo, ni a Zenón y los otros, grandes hombres sin duda, tanto más grandes cuanto la envidia no empece las glorias antiguas. Poco antes cité a Demetrio -a quien la Naturaleza alumbró en nuestros días, a mi entender, para demostrar que ni él podía ser corrompido por nosotros ni nosotros ser corregidos por él-, varón, por más que él sea el primero que lo niegue, de una sabiduría consumada; de una inflexible lógica en su conducta, de una elocuencia robusta como parece bien en el robusto pensar, de una elocución no atersada, exenta de pueril búsqueda de vocablos, sino que llena de entusiasmo, si la inspiración así le llevare, insiste en el asunto hasta el agotamiento. Yo no dudo que si la Providencia le concedió a este hombre vida tal y talento semejante, lo hizo con

el fin de que a nuestro siglo no le faltara ni el modelo ni el censor. Si uno de los dioses quisiera esos bienes nuestros ofrecerlos a Demetrio con la condición formal de no poder darlos a otro diría: "No seré yo quien me encadene a ese peso inextricable ni atolle en la ciénaga profunda de la riqueza. ¿Por qué me obsequias con esa plaga que padecen todos los pueblos, que ni aún cuando yo los pudiera regalar yo los aceptaré, porque veo muchas cosas que no me estaría bien ser generoso con ellas? Yo quiero poner bajo mi vista todo lo que deslumbra los ojos de los pueblos y de los reyes; sí, yo quiero ver todo lo que compráis al precio de vuestra sangre y vuestras vidas..." (131)

A continuación presenta Séneca en boca de Demetrio, con pinceladas maestras, que nos resistimos a silenciar ~~remitiendo~~ a ellas en su nota correlativa (132), las plagas sociales y su dispersión "extensiva". De momento nos interesa resaltar que la terapia social necesitada no la busca Séneca en el intelectualismo ético de Sócrates, ni en las sutilidades dialécticas de Crisipo o, en la homología zenoniana, sino en un género de lenguaje "más profundo" evocador del de Quinto Sextio o Clarano... Este lenguaje conecta con la dinamicidad de la temporalidad metafísico-moral, por nosotros expuesta... En ese horizonte, "habita" el animus de Demetrio, en contraposición a Calígula. Y Séneca lo confirma:

Así que un día que Calígula le ofreció doscientos mil sesteracios, Demetrio, riendo, los rechazó, no creyendo que esta suma valía la gloria de haberla rechazado. ¡Oh dioses y diosas: con qué mezquindad de alma quiso el emperador honrarle o corromperle! Hay que rendir homenaje a este varón egregio; yo le oír decir una cosa sublime, maravillado de la locura de Calígula, al pensar que iba a cambiar por tan poca cosa: "Si se propuso probarme -dijo- era todo su Imperio lo que debía empuñar en esta prueba" (133).

Tiene poco de conjetural afirmar que el universo moral de Demetrio, con su horizonte metafísico, estaba presidido por la trilogía categorial: relacionismo, totalidad, tò tí personalizado..., rectores del paradigma benefactor. Desde esta perspectiva comprendemos -y encontramos- su talante, actitud y respuesta...

=====
N O T A S
=====

1. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.I, cap. I: Trad. Lorenzo Riber. Aguilar, Madrid, 1961, pg: 307.
2. SENECA, L.A.: o.c., L.I, cap. II. Trad. L. Riber, pg.: 309.
3. Para un estudio de los psicónimos de Séneca cfr. "entre otros":
 - PITTET, A.: Vocabulaire philosophique de Sénèque (1^a livraison). Société d'édition "Les Belles-Lettres", Paris, 1937.
 - CAMPOS, J.: "La inmortalidad del alma en Séneca a través de los psicónimos" en Estudios sobre Séneca, C.S.I.C., Madrid, 1966, pp. 183-194.
 - GARCIA RUA, J.L.: El sentido de la interioridad en Séneca, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 1978, pp: 98-134.

Nota: Conviene, no obstante, no olvidar que las "intuiciones", -en este caso, terminológico-conceptuales-, sin las categorías, son ciegas!.. Cfr.:

 - ELORDUY, E.: Die Sozialphilosophie der Stoa, Philologus. Suppl. Bd. XXVIII 3, Leipzig, 1936, pp. 62-134.
 - El Estoicismo, Gredos, Madrid, 1972, pp. 193-263.
 - La evolución del Estoicismo, Archivo suareciano, Deusto, 1982, pp. 1-8.
4. GOLDSCHMIDT, V.: Le système stoïcien et l'idée de temps, o.c. p. 32-33.
5. GOLDSCHMIDT, V.: l.c., pp. 30-31, citando a Arius Did., 26 (Dox. gr., 461, 23 sqq. = S.V.F., II, 509).
6. GOLDSCHMIDT, V.: l.c., pp. 33-34, citando: Simpl., Cat., f. 88 Z (S.V.F., II, 510); Arius Did., 26 (Dox. gr., 461, 4 = S.V.F., I, 93); Bréhier, Incorp., p. 55; Arius Did., 26 (Dox. gr., 461, 8 = S.V.F., II, 520); Diog. Laërt., VII, 141; Bréhier, Incorp., p. 55.
7. GOLDSCHMIDT, V.: ibidem.
8. GOLDSCHMIDT, V.: l.c. pp. 34-35.
9. ESTOBEO: Eclogae, I, pg., 106 W; S.V.F. II, o.c. II, 164. n. 509; citado por E. Elorduy, Estoicismo, o.c., t. II, p. 174.
10. ELORDUY, E.: El Estoicismo, o.c., v. II, pg. 174.
11. ELORDUY, E.: o.c., pp. 174-175.
12. PS. AREOPAGITA: De divinis nominibus (=DN), 937, CD., trad. por E. Elorduy, o.c., pg. 175.
13. ELORDUY, E.: ibidem.

14. ELORDUY, E.: *ibidem*.

15. SEXTO EMPIRICO: Adv. mathematicos, X, 234; ed. R.C. Bury, III, 324. texto comentado por E. Elorduy, o.c., pp. 175-176. En nota a pie de página escribe: "La ed. de R.C. Bury, de la colección The Loeb Classical Library, consta de 4 volúmenes. El vol. I contiene las Pyrrhonicae Hypotyposes (tres libros). Los XI libros Adv. mathematicos no siguen el orden ni la ed. de Bekker, sino este otro orden con títulos diversos, que damos en el cuadro comparativo:

	BURY	BEKKER
1	Adv. math. Vol. IV:	Adv. math. I=Adv. gramaticos.
2		Adv. math. II=Adv. rhetores.
3		Adv. mat. III=Adv. geometr=Adv. dogm. I
4		Adv. math. IV=Adv. arith. =Adv. dogm. II
5		Adv. math. V=Adv. astrólogos.
6		Adv. math. VI=Adv. músicos.
7	Vol. II:	Adv. lógicos I
8		Adv. lógicos II
9	Vol. III:	Adv. physicos I=Adv. dogmáticos III
10		Adv. physicos II=Adv. dogmáticos IV
11		Adv. ethicos =Adv. dogmáticos V

Entre los "dogmáticos" primitivos entran los "físicos" jonios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), Jenófanes, Heráclito, Parménides, Zenón de Elea, Empédocles, Meliso, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, pitagóricos, sofistas, Sócrates, cínicos, megáricos, Aristipo, Platón, Espeusipo, Aristóteles y peripatéticos. En los posteriores, Epicuro y Estoa" (Cfr. o.c. *ibidem*).

16. ELORDUY, E.: l.c., pág. 176-177.

17. SENECA, L.A.: Epístola 118, Trad. Lorenzo Riber, o.c., pp. 749-750. La clave interpretativa del texto es el presupuesto estoico-senecano, de que el elemento sustantivizador del bien, es el lógos divino y humano, de claro signo voluntarista en el filósofo de Córdoba. Esto se verá más adelante al tratar el "plano" ético-gnoseológico de la temporalidad...

18. SENECA, L.A.: *ibidem*.

19. Esta perspectiva sirve de marco referencial contrastador de la reciente publicación de: Mariano Baldassarri: Plutarco: Gli opuscoli contro gli Stoici, Pubblicazioni di verifiché, Trento, La Grafica/Stampa, 1976, 2 vol.

20. PLUTARCO: De communibus notitiis, c. 41, ed. Didot, pág. 1523; trad. y comentario por E. Elorduy, l.c. pg. 172-173.

21. SENECA, L.A.: Epístola 1.1. La perspectiva senecana no es exclusivamente moralista, como históricamente se ha pretendido, sino metafísico-moral, según puede colegirse del sistema categorial expuesto en el capítulo I de nuestra investigación. Más tarde tendremos ocasión de explicitar nuestra "toma de posición" frente a la pretendida "psicologización" del tiempo senecano: En el filósofo de Córdoba, su perspectiva metafísico-moral invalida la "supuesta" convertibilidad con la durée réelle de Bergson o el existencialismo temporal heideggeriano. Cfr. pgs. 103 y ss. Nuestra "toma de posición" se ve reforzada por las declaraciones de Thomas Molnar sobre la Teología atea de Heidegger: "A consecuencia de mi artículo sobre las fuentes filosóficas de la teoría progresista "Pensée catholique", núm. 188, y, en castellano en "Verbo", núm. 195-196- he recibido cierto número de cartas, dos de las cuales preguntan sobre el fundamento de mi tesis, según la cual Heidegger es pensador ateo. Se me presenta ahora la ocasión de explorar con mayor amplitud este tema con la publicación de un volumen colectivo en el que discípulos y admiradores del filósofo alemán centran sus reflexiones sobre el tema: Heidegger y la cuestión de Dios (Grasset-Fasquelle, 1980). El título mismo de la obra manifiesta la naturaleza del debate, cuyo centro no es propiamente Heidegger como filósofo, sino el Heidegger cuyo pensamiento afronta el problema de Dios. Esta será su preocupación fundamental; precisamente a través de esta preocupación es como Heidegger se dirige al problema filosófico (metafísico) del Ser.

He aquí un primer logro: al modo de tantos otros filósofos alemanes, antes y después de Kant, la búsqueda de Heidegger es de naturaleza religiosa, teológica. El mismo dice que es merced al estudio de la teología en su juventud cuando comenzó su carrera, que quedó marcado por él, que se reconoce en ello un tanto (en respuesta a un estudiante), y que "no tendría sino cerrar la tienda" si tuviera fe (respondiendo a profesores). Cfr. Thomas Molnar: "Notas sobre la Teología atea de Heidegger" en Verbo-Speiro, serie XX, núm. 199-200, oct. nov. dic. (1981).

El contexto del artículo confirma nuestra presunción de que la modernidad senecana se ve mejor reflejada en la concepción de la temporalidad husserliana que en Heidegger (Cfr. pp. posteriores: 92 y ss.).

El distanciamiento senecano-heideggeriano, por nosotros postulado, puede colegirse igualmente del distinto valor atribuido al lenguaje filosófico y la primacía estoico-senecana del presente, sobre las otras instancias temporales. Nuevamente Molnar ratifica nuestras posiciones: "Pese a su fama de muy meticoloso en el lenguaje,

Heidegger, crea neologismos y combinaciones cuando menos inesperadas, a los cuales dota enseguida de realidad, pero que no dejan de ser invenciones gratuitas. Su postura sobre Dios, la fe, el ser, etc., se resienten de ello porque, aun con la mejor voluntad del mundo, resulta trabajoso hallar correspondencias concretas a sus afirmaciones verbales. Tomemos un ejemplo. El concepto de "posibilidad" juega un papel eminente en Heidegger, que identifica como vamos a ver, el Ser con un futuro dinámico más que con la estabilidad que él condena como estancamiento. Se sirve entonces del sustantivo alemán Möglichkeit, posibilidad, y dirige nuestra atención hacia el verbo mögen: querer algo, ser "atraído" por alguna cosa. El posible significará, así, "posibilidad en tanto que atracción" en tanto que deseo. El ser será, en consecuencia, un posible que supone la eclosión del deseo: "En el orden fenomenológico lo posible se encuentra más alto que lo actual", afirma Heidegger, en Sein und Zeit, pg. 38-. Pero esta especie de truco con las palabras y las cosas, no es seria, porque en otras lenguas, como el francés, es preciso arriesgarse a acrobacias verbales si se quiere lograr una versión mínimamente satisfactoria. Máxime cuando se abandona el estilo lingüístico indo-europeo y se sustituye por otro conjunto, sobre todo fino-ubrio. (Esta familia lingüística, añadimos nosotros, es caracterizada como "aglutinante"-recuérdese que los sustratos lingüísticos analizados por nosotros, 2ª parte, también lo son-). Yo sé algo de esto-añade Molnar-y cada vez que me encuentro con los trucos de prestidigitación heideggeriana los traduzco al húngaro; y el resultado no significa absolutamente nada; la significación que el filósofo atribuye a la etimología alemana aparece vacía. A menos de afirmar que el Ser no se desvela más que en alemán..."Cfr. Molnar, T.: l.c., pg. 1144.

22. PLUTARCO: De communibus notitiis, o.c. pg. 1324.

23. SENECA, L.A.: De brevitae vitae, XV; trad. L. Riber, o.c. pg. 269-270.

24. Nosotros opinamos que las virtualidades de la temporalidad estoico-senecana, correctamente interpretada, son enormes. Puede restablecer el equilibrio en todos los ámbitos de la racionalidad humana. Su operatividad, desde el punto de vista funcional, es acreditada, por Adam Schaff, en el terreno de la física moderna. (De esto nos ocuparemos más tarde, con el telón de fondo de la hipótesis Sapir-Whorf... conviene no olvidar que sus pioneros y promotores son subsidiarios de sustratos lingüísticos no indo-europeos). Y el Origen de la Geometría de Husserl, sobre la historicidad de las ciencias deductivas, lo refrenda; Cfr. trad. de J. Echarri. Deusto, 1978. Tit. or.: Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie, incluido en Die Krisis der europäischen Wissenschaft

ten und transzendente Phänomenologie (Husserliana, VI, La Haya 1954, pp. 365-386).

En el campo teológico su validez viene igualmente ratificada por Th. Molnar y P. Ricoeur, al criticar el no-man's-land especulativo de los teólogos influenciados por el autor de Sein und Zeit, que "no saben ya qué profesión es la suya". Transcribamos estos testimonios complementarios, sumamente elocuentes:

- "La influencia de Heidegger, escribe uno de sus colaboradores, J. S. O'Leary, es omnipotente en la teología contemporánea. Basta recordar la frecuencia y la vehemencia con la que tantos teólogos atacan la onto-teo-logía para persuadirse de ello. La crisis y la clausura de la metafísica, de las que Heidegger hizo el diagnóstico, han desencadenado una crisis paralela de la certidumbre dogmática y de las categorías tradicionales en el seno de la teología" (Molnar: l.c. en nuestra nota 21, p. 1145).

- "Lo que me sorprende de Heidegger, escribe Ricoeur, es que él elude la confrontación con el pensamiento hebraico: ¿Por qué reflexionar sólo sobre Hölderlin y no sobre Jeremías?-. Ricoeur toma como blanco la incapacidad de Heidegger de pensar adecuadamente todas las dimensiones de la tradición occidental." Th. Molnar: l.c., pg. 1149.

Una vez aducidas las virtualidades de la temporalidad estoico-senecana en los planos: físico-metafísico y lógico-dialéctico, de la cultura moderna, centremos nuestra atención en el terreno moral, que es el que a nosotros "mayormente" nos concierne: Nosotros, personalmente, opinamos que la solución adecuada del problema ético tan sólo puede abordarse desde las "coordenadas" categorial y temporal estoicas "desmitologizadas" por Séneca. De esta manera, el espiritualismo estoico constituye la "terapia" idónea del dispersivo historicismo moderno, enfrentado a la metafísica clásica de la identidad. El "punto de equilibrio" viene dado por el Lógos unificador de Séneca y Moderato de Cádiz.

Utilizando la metáfora de Wittgenstein de "la mosca dentro de la botella, que no ve la boca de salida", defendemos como "hipótesis" que la clave de la racionalidad humana integral se encuentra, en la categorización relacional y su temporalidad correlativa; aunque, sin olvidar el "principio de complementariedad" vigente en la física moderna, y "trasladable" a las imágenes del mundo, adquiridas a través de las lenguas S.A.E. y no S.A.E. (= Standard Average European). Tanto el distanciamiento de Fohlenz y Elorduy, como el enfrentamiento Heidegger-Molnar, así como las posiciones de Adam Schaff, refrendadas por la hipótesis Sapir-Whorf... nos alientan a formular tal suposición, no desconexionada con otros fenómenos culturales modernos de alta significación: complementariedad de las geometrías euclídeas y no euclídeas, soluciones dadas al problema de las paradojas: semánticas, lógico-sintácticas y matemáticas, la imposible axiomatización del corpus mathematicum, la posible solución al problema filosófico de la circularidad, la inflexión wittgensteiniana, del sustancialismo al relacionismo "lingüísticos"... Y en último término,

su misma afirmación de que "los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje"... Ahora bien, la intelegibilidad humana integral desde la perspectiva, actualizada, de Séneca, expresada en el De beneficiis, sólo puede darse cuando el "lenguaje-objeto" del lógos personal es el reflejo de otro "meta-lenguaje", más profundo, cual es el del Lógos enfaiois.

Desde esta perspectiva metafísico-moral es como hay que interpretar la identidad estoica entre física-metafísica, lógica-dialéctica y ética, de cara a la modernidad...

25. SENECA, L.A.: Epístola 118. Trd. L. Riber, o.c. pg. 750.

26. ISRAEL, M.: "La naturaleza de la vida eterna: Una consideración mística" en La vida después de la muerte, Trad. Carlos Gardini, Ed. Edhasa/Sudamericana. 1980. 5ª ed. pg. 199-200. Obra dirigida por Arnold Toynbee, Arthur Koestler y otros.

27. La obra de Goldschmidt nos servirá posteriormente de marco referencial para destacar la especificidad senecana. El autor, creemos, estudia el fenómeno estoico desde otra perspectiva que nosotros y por ello adolece de "simpatía histórica" respecto al celtiberismo preindoeuropeo del filósofo de Córdoba. La conjunción de ambos ángulos de visión, uno anterior y otro posterior al Congreso del año 1965, y su "complementaridad" respectiva, nos propician y autorizan para establecer el puente de la temporalidad estoico-senecana con la modernidad... (Cfr. notas precedentes: 21 y 24). En la misma línea apunta el trabajo inédito del P. E. Elorduy: El verbum mentis (=palabra interna) en Suárez; (Glosa a la ed. crítica, t. II, de S. Castellote). Identifica orientación con las publicaciones del mismo autor: Suárez en la historia de la moral, en Cuadernos Salmantinos de Filosofía-VII-1980, Salamanca, 1981 (pp. 133-147), "Actualidad de Suárez en su obra De Anima" - (Glosa a la edición crítica de S. Castellote), Arbor, núm. 397. - Enero 1979.

28. ELORDUY, E.: El Estoicismo, o.c. t. II, p. 177.

29. POHLENZ, M.: La Stoa, o.c. t. I, p. 79.

30. POHLENZ, M.: L.c. pg. 80.

31. POHLENZ, M.: o.c., t. II, pg. 84.

32. POHLENZ, M.: o.c., t. I, pg. 78 (nota a pie de página).

33. BALDASSARRI, M.: o.c.; el punto de vista doctrinal del autor puede verse en las notas a pie de página de su edición crítica. El desenfoque de Baldassarri, como el de Pohlenz, Goldschmidt... obedece siempre al olvido del sistema categorial del Pórtico, el cual da razón de las disparidades interpretativas, que obedece a la polarización, en uno u otro aspecto, de sus categoremata bimembres...

34. ELORDUY, E.: "Estudio crítico sobre la obra de Mariano Baldassarri: Plutarco: Gli opuscoli contro gli stoici" Archivo suareciano, Deusto, 1980, pg. 7.

35. Este es el calificativo dispensado por Vittorio Enzo Alfieri a la obra citada en la Presentazione de la traducción al italiano de la obra de Pohlenz: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung (Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1959). Nosotros aceptamos tal calificativo, pero con muchas reservas; desde luego no aceptamos "en absoluto" el contexto en que la formula: "El estudioso de hoy no dejará de tener junto así, además de la obra de Pohlenz, las dos solas obras verdaderamente indispensables (para el conocimiento del estoicismo): la aguda monografía de Victor Goldschmidt, Le système stoïcien et l'idée de temps (París, Vrin, 1953) y el ya mencionado volumen de la Pléiade Les Stoïciens (1962), resultado del trabajo de Emile Bréhier y de aquel otro insigne maestro que es P.M. Schuhl con una cohorte de colaboradores, entre los cuales el aludido Goldschmidt, Kucharsky, Aubenque, Bourgey y otros, un volumen de pp. LXVI + 1438, con 142 páginas de preciosas notas."

Nosotros no suscribimos en absoluto la omisión, muy desafortunada por cierto, de la producción elorduyana: Sozialphilosophie der Stoa (Philologus, Suppl. XXVIII 3 Leipzig, 1956), El Estoicismo, 2 v. Gredos, Madrid, 1972, y una vasta serie de publicaciones que pueden verse en el Homenaje a E. Elorduy. Archivo Suareciano. Deusto. 1978...

Sinceramente opinamos, después de haber cotejado las obras mencionadas por Vittorio Enzo Alfieri, con la producción elorduyana, que los "parámetros" interpretativos de la autoridad mencionada: Categorías y temporalidad estoico-senecanas son insustituibles para una acertada "simpatía histórica", diltheyana, con el fenómeno estoico... Para nosotros la visión más armónica y consistente del "órtico, indudablemente, la ofrece E. Elorduy, aunque las aportaciones de los otros autores complementen, e "indirectamente" reafirmen, las posiciones de nuestro insigne senequista.

A la vista de testimonios tan reduccionistas como el de Enzo Alfieri nos preguntamos, si la imputación de de Paul Ricoeur a "Heidegger -relativa a su incapacidad de pensar adecuadamente todas las dimensiones de la tradición occidental-, no será extensible también a otros autores... Nos tememos que sí y además por las "mismas" causas, que en este momento no tenemos "tiempo" de explicitar...

36. Fenómeno explicable por múltiples factores... entre otros la "ósmosis" de culturas a través de la lengua... Séneca mismo, denuncia tales interferencias en su persona.

37. Des bienfaits, 2 t. Ed. Les Belles Lettres, París, 1961.

38. GOLDSCHMIDT, V.: o.c. pág. 37

39. GOLDSCHMIDT, V.: *ibidem*.
40. GOLDSCHMIDT, V.: *ibidem*.
41. GOLDSCHMIDT, V.: *l.c.* pg. 44.
42. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.I, c.IV, trad. L. Riber o.c. pg. 311
43. SENECA, L.A.: o.c. cap. III, trad. L. Riber, o.c. pág. 310.
44. GOLDSCHMIDT, V.: *l.c.* pág. 45.
45. GARCIA RUA, J.L.: El sentido de la interioridad en Séneca, (Contribución al estudio del concepto de "modernidad"). Tesis Doctoral, dirigida por A. Tovar, publicada por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada. Prologada por P. Cerezo Galán. Public. en 1976. Nuestros presupuestos categoriales y temporales, de inspiración elorduyana, nos alejan en ciertos aspectos de sus conclusiones; no obstante, en otros hay complementariedad. Las divergencias que explicitaremos posteriormente pueden colegirse de las notas precedentes: 35, 27, 24, 21... Nosotros, no solamente no vemos el desenfoque elorduyano del estoicismo, conforme el autor apunta en repetidas ocasiones, sino que su concepción categorial presupuesta da una armonía perfecta a su obra, explica las divergencias de los propios autores de la Stoa, las discrepancias interpretativas de sus estudiosos e ilumina el "auténtico" horizonte de la modernidad: muy en consonancia, desde luego, con la concepción estoico-senecana de la temporalidad, que difiere "sustancialmente" de la de Heidegger. Cfr. los trabajos de Thomas Molnar citados (notas 21 y 24). Además Th. Molnar se sitúa en los planos de los sutratos lingüísticos, contrastadores, como hacemos nosotros...
Le reconocemos, no obstante, a la obra un "altísimo" valor filológico-gramatical, que hubiera podido ser peraltado, mediante la lógica de planos-Trillitzsch y la categorización, personalista-relacional, de E. Elorduy. (Cfr. Sozialphilosophie o.c. pg. 95).
46. CEREZO GALAN, P.: "Tiempo y libertad en Séneca" en Estudios sobre Séneca, C.S.I.C. Madrid, 1966. pp. 195-208.
47. ELORDUY, E.: El estoicismo, o.c., v. II, pp. 201-206.
"La lógica de la Estoa, en "Revista de Filosofía" Madrid, III, (1944) pp. 7-66 y 222-266.
A propósito de esta investigación afirma Muñoz Alonso: "Los estudios del P. Eleuterio Elorduy a es-

te respecto son importantes. Y La lógica de la Esto-
a ha sido utilizada con sorpresa, no exenta de ad-
 miración, en la obra citada de la doctora Virieux-Rey-
 mond. El capítulo I de la IV parte de esta obra viene
 a ser un resumen del trabajo de E. Elorduy. Cfr. también
 Alain: La théorie de la connaissance des Stoïciens, Pa-
 ris, P.U.F., 1964, como estudio de los estoicos presene-
 quistas. Las aportaciones de E. Elorduy en este punto
 invalidan muchas de las afirmaciones de Barth, P., so-
 bre la influencia estoica, en la sexta parte de su o-
 bra clásica: Los estoicos, Madrid, Revista de Occidente,
 1930" Cfr. MUÑOZ ALONSO, A.: "El conocimiento en Séneca"
 en Estudios sobre Séneca, o.c. p.155 (n.6)

48. MUÑOZ ALONSO, A.: "El conocimiento en Séneca" en Estudios sobre
Séneca, o.c. pp.153-164.

Para ambientar nuestra exposición posterior creemos
 conveniente destacar la cita donde se inserta la nota
 precedente: "El conocimiento en Séneca es una cuestión,
 o un tema, que reviste características muy singulares.
 Ante todo no es para él, o no se presenta en él, como
 un problema que haya que arrostrar. Y esto ya supone
 en Séneca una motivación. Nosotros, hoy, nos hemos habi-
 tuado a identificar el llamado problema del conocimien-
to con el conocimiento como problema. El conocimien-
 to, el hecho del conocimiento, se nos ha convertido en
 problema metafísico -conversión que es, metafísicamente,
 una apostasía-, y el tratamiento que se ensaya para es-
 clarificar o resolver el problema está orientado todo él a
 asegurar la adecuabilidad entre el entendimiento y la
 realidad o a salvar el despliegue lógico del pensamien-
 to inmanente, dando vista con ello a un cierto criterio
 supremo de certeza o, por lo menos, de verdad... El proble-
 ma del conocimiento, tal cual viene atendido por la rutina
 escolar académica -rutina que por algunos críticos pre-
 fanos es sinónimo de rigor-, resulta, a la luz del pensa-
 miento de Séneca, un pseudoproblema espúreo, una cues-
 tión retórica, una cavilación desdeñable. Y, sin embargo,
 el conocimiento, tal como es atendido por la atención
 del Pórtico, y de una manera insinuante e insistente
 por Séneca, representa, a mi entender, una dirección de la
 filosofía, que proyectada a otro plano por S. Agustín y
 el agustinismo, es de vigencia insospechada y de una ac-
 tualidad creciente (...). En definitiva, para Séneca, cono-
 cer, no es una adecuación entre dos términos, sino condu-
 cir la mente hacia lo mejor y más alto basándose en que
Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque per-
ducta, y el saber es id quod contingit perfectam mentem
habenti". l.c. págs. 154-155.

El activismo ético-gnoseológico destacado por este pa-
 saje refrenda las tesis del Dr. RABADE ROMEO, S., expuestas
 con anterioridad, en las páginas precedentes. Cfr. RABADE
 ROMEO, S.: "La metafísica de Séneca", Estudios sobre Séneca.
 o.c. pgs:131-152, (especialmente pp.136 y 137.).

49. GOLDSCHMIDT, V.: o.c. pg. 45.
50. SENECA, L.A.: Epistola 113, trd. Lorenzo Riber, o.c. pp. 729-730.
51. GOLDSCHMIDT, V.: o.c. p. 39.
52. POHLENZ, M.: o.c. v. II, p. 84.
53. POHLENZ, M.: ibidem.
54. POHLENZ, M.: l.c. pg. 85.
55. POHLENZ, M.: ibidem.
56. POHLENZ, M.: l.c. p. 86.
57. CEREZO GALAN, P.: "Tiempo y libertad en Séneca" en Estudios sobre Séneca, o.c. pp. 195-208.
La diferencia entre el tiempo senecano y heideggeriano nosotros la situamos en la dimensión metafísica del cor-dobés, polarizada en el tò tí, y en su protagonismo del presente sobre el Möglichkeit del Sein und Zeit.
58. ELORDUY, E.: Actualidad de Suárez en su obra "De anima" en "Arbor" núm. 397, Enero (1979). p. 77.
59. RABADE ROMEO, S.: o.c. supra, Gredos. B.H.F. núm. 86, 1975.
Consideramos la obra de capital importancia por cuanto: "El empirismo inglés constituye uno de los movimientos filosóficos que necesariamente recaban la atención tanto del estudioso de la evolución del pensamiento moderno como de las etapas nucleares de nuestra cultura. Y esto no sólo por su peso propio y riqueza interna, sino también por la revaluación que, desde perspectivas epistemológicas, ha merecido en el seno de corrientes actuales que, en buena medida, se proclaman sus herederas.
Dentro del empirismo, tras la sistematización de sus principios, llevada a cabo por Locke, significa Hume la culminación del movimiento, ya que, por una parte, lleva las premisas de la escuela hasta sus últimas consecuencias y, por otra, agota las posibilidades que tales premisas contienen" (Cfr. o.c., presentación (1ª solapa).
Entre el desfondamiento metafísico del reduccionismo psicologista inglés, con sus vertientes neo-positivistas modernas, más o menos subsidiarias... y el no-man's-land de Heidegger (cfr. notas: 21, 24, 35), ¿no sería posible una tercera vía, más fecunda para la moral y para la racionalidad humana integral?
Nosotros creemos que sí, y es la racionalidad de la claritas senecana que venimos elucidando... (Cf. n. 47 y 48)

60. WEIZSACKER, v. C. F.: La imagen física del mundo. B.A.C. Madrid, 1974, pp. 246-248.

Nosotros creemos que el relacionismo categorial y temporal estoico es más fecundo que el "latente" paralelismo entre la física cuántica y la obra de Heidegger Sein und Zeit.

61. KOESTLER, A.: "Física, Filosofía y Misticismo" en La vida después de la muerte. o.c. pp. 296-319 y en particular pp. 299-301.

Cfr. también: SHAFF, A.: Lenguaje y pensamiento, Grijalbo, México, 1975, pp. 85-138.

Krutwig, F.: Garaldea, Ed. Txertoa, S. Sebastián, 1978. pp. 106-107 y 216-218.

RUSSEL, B.: Análisis del espíritu, tit. orig. Analysis of Mind, publ. por George Allen-Londres-versión cast. E. Prieto, Ed. Paidós, B. Aires. 1972. Recojamos este testimonio del prefacio: "Este libro ha surgido del intento de armonizar dos tendencias distintas, una en el campo de la psicología y otra en el de la física, que resultan aceptables, aunque a primera vista pudieran parecer contradictorias. Por una parte, muchos psicólogos, especialmente los de la escuela conductista, tienden a adoptar en lo que respecta al método, si no a su posición metafísica, una posición esencialmente materialista. Hacen que la psicología dependa cada vez más de la fisiología y de la observación externa, y tienden a pensar que la materia es algo mucho más sólido e indudable que el espíritu. Mientras tanto los físicos, Einstein en especial y otros muchos exponentes de la teoría de la relatividad han hecho la "materia" cada vez menos material. Su mundo consiste en acontecimientos, de los cuales deriva la materia por una construcción lógica. Quien lea por ejemplo, Space, Time and Gravitation (Cambridge University Press, 1920) del Pr. Edington, verá que un materialismo a la antigua usanza no puede recibir apoyo de la física moderna. Pienso que lo que tiene un valor permanente en la perspectiva de los conductistas, es la creencia de que la física constituye la ciencia más fundamental que existe en la actualidad. Pero esta posición no puede ser calificada de materialista si la física, según parece, no presupone la existencia de la materia.

El concepto que reconcilia la tendencia materialista de la psicología con la tendencia antimaterialista de la física es, en mi opinión, el de William James y los neorrealistas norteamericanos, para los cuales la sustancia del mundo no es espiritual ni material, sino una sustancia neutral, de la que las dos están constituidas".

Creemos que es difícil encontrar un testimonio más claro y autorizado que el de Russell, confirmador de las virtualidades del sistema categorial estoico y su temporalidad, para el pensamiento moderno. La contraposición latente entre el sustancialismo de la física clásica y el relacionismo de la física teórica moderna constituye una línea de investigación avalada por nuestra nota 24. Nosotros no nos vamos a apartar del terreno moral, eje de la cristalización correcta de la persona, la historia y la cultura. De todas formas conviene no olvidar la convertibilidad, estoico-senecana, entre: física-metafísica, lógica dialéctica y ética...

62. HUSSERL, E.: Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie, incluído en Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana, VI, La Haya 1954, pp. 365-386) Trad. Jaime Echarrí, Deusto, 1978, con el título: "Origen de la Geometría", Cfr. p. 15.
63. HUSSERL, E.: l. c. pp. 15 y 16.
64. POHLENZ, M.: Stoa, o. c., pp. 98 y ss. (2ª v.)
65. GOLDSCHMIDT, V.: Le système stoïcien et l'idée de temps, o. c., pp. 79 y ss.
66. GOLDSCHMIDT, V.: l. c., pp. 91 y ss.
67. GOLDSCHMIDT, V.: l. c., pp. 99 y ss.
68. POHLENZ, M.: o. c., p. 56, (2ª v.)
69. GOLDSCHMIDT, V.: o. c., pp. 111 y ss.
70. GOLDSCHMIDT, V.: ibidem.
71. GOLDSCHMIDT, V.: l. c., p. 97.
72. GOLDSCHMIDT, V.: l. c., p. 120.
73. GOLDSCHMIDT, V.: o. c., p. 149 y ss.
74. GOLDSCHMIDT, V.: l. c., pp. 192 y ss.
75. Cfr. notas posteriores correlativas a pasajes de De beneficiis: 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118.
76. POHLENZ, M.: o. c., t. I, p. 80 y 129.

77. GOLDSCHMIDT, V.: o.c., pp. 101 y ss.
78. GOLDSCHMIDT, V.: l.c., p. 77.
79. GOLDSCHMIDT, V.: l.c., p. 78.
80. GARCIA BORRON, C. ha estudiado las desemejanzas entre Séneca y el Pórtico en su tesis doctoral: Séneca y los estoicos, Gráficas Marina, Barcelona, 1956, cfr. pp. 121-128.
Es esclarecedor también, al respecto, el análisis textual y contextual del Dr. RABADE ROMEO, S. sobre los rasgos teísticos y cosmo-panteísticos del filósofo cordobés. Cfr. RABADE ROMEO, S.: La metafísica de Séneca, en Estudios sobre Séneca, o.c., pp. 131-152, y muy especialmente pp. 143-150. Sus conclusiones son altamente esclarecedoras, si recordamos la analogía estoico-senecana del Lógos cósmico y del lógos humano. Cfr. los pasajes aducidos en pg. posterior: 122.
81. GARCIA RUA, J. L.: El sentido de la interioridad en Séneca, o.c. pp. 63-88, y en particular el resumen de la p. 87.
82. GARCIA RUA, J. L.: o.c. pp. 98-124 y en particular las conclusiones de la p. 123. Cfr. nuestro punto de vista en pp. posteriores: 111-118.
83. SENECA, L. A.: De beneficiis, L. I, cap. XI, Tr. Lorenzo Riber, o. c. p. 315. Un desarrollo más completo puede verse en pp. posteriores: 126-133 y más concretamente en la p. 129.
84. CEREZO GALAN, P.: Tiempo y libertad en Séneca en Estudios sobre Séneca o.c., p. 197.
85. CEREZO GALAN, P.: l.c. pp. 196 y 197.
86. POHLENZ, M.: o.c., p. 85 del v. I.
87. POHLENZ, M.: l.c., p. 93.
88. Esta diferencia es importantísima como puede deducirse de las afirmaciones de Thomas Molnar y Paul Ricoeur recogidas en las notas 21 y 24. Para completar la panorámica recojamos estos otros fragmentos:
"Con Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche, dialogamos con Feuerbach y Marx, el filósofo alemán se entrega a un combate titánico contra el Dios transcendente que tratará de relegar a la inmanencia; finalmente a la interioridad del hombre." Molnar, l.c., p. 1143.

"Lo que no quita que la influencia de Heidegger sobre el pensamiento teológico contemporáneo sea inmenso. Sobre el católico y sobre el protestante. Basta mencionar a Rahner, Küng, Beaufret, Marion, Gogarten, Otto, Moltmann, Butmann, y otros muchos de la liberación y de la revolución, para comprender que esa influencia ha sido externa y rápida por más que sus consecuencias sean dudosas" Molnar: l.c.p.1145.

"Volviendo, sin embargo, al origen de esta teología, a la disociación entre Dios y el ser, pieza clave del pensamiento heideggeriano. Martín Buber, ya citado, señala que la frase-slogan Dios ha muerto significa que el hombre contemporáneo ha transferido la noción de Dios de la esfera objetiva del ser a aquella otra subjetiva de la immanencia. La situación actual de Dios, es según Buber, la de valor supremo. Es cierto que esta subjetivación no ha comenzado con Heidegger, pero sí lo es que el fue consciente de culminar esta obra ya antigua, de pronunciar la última palabra en una controversia, que según él, se había abierto con Platón y Aristóteles y se prolongó con la nefasta penetración de la metafísica y de la religión cristiana. Entre tanto, era preciso desembarazarse de la onto-teo-logía, ese monstruo que nos persuade de que Dios es ser, y poner en su lugar al Dios es Posibilidad" Molnar: l.c.pp.1147-1148.

"De modo general podemos dividir este proceso, que va del ser a lo posible, en tres fases principales: suprimir en Dios el atributo de creador; privarlo de la dimensión moral, en su sentido convencional; deshacer su relación con el ser para lanzarlo al camino del devenir" Molnar: ibidem.

Con este telón de fondo, ya vemos la conveniencia de aproximar Séneca a Heidegger, con muchas reservas.

Nosotros suscribimos "incondicionalmente" las posiciones de los Dres: E. ELORDUY, S. RABADE ROMEO, A. NUÑEZ ALONSO... que se complementan, mutuamente, en la trinidad de planos: ético, metafísico y gnoseológico. Y su orientación, triunfante en el Congreso de Córdoba de 1965 y en la Octava Semana de filosofía Española, es "refrendada" por los sustratos etnolingüísticos y culturales que nosotros estamos elucidando y viendo su proyección en la modernidad.

89. CEREZO GALAN, P.: l.c. pp. 197 y 198.

90. Cfr. pp. 111 y ss. de nuestro trabajo.

91. SENECA, L.A.: l.c. supra, cap. III, trd. L. Riber, o.c. pp. 300-301.

92. FRANQUIZ, J.A.: Séneca en la historia del pensamiento filosófico y su mensaje para el mundo actual, en Actas del Congreso internacional de Filosofía, Libr. Edit. Augustinos, Madrid, 1967, p. 71, vol. III. Son significativas además estas palabras del mismo autor: "Demás está que elaboramos aquí la fructuosidad de esta teoría social senequista. Baste sólo con que mencionemos el nombre de Rousseau en cuyo Contrato social el eco de Séneca retumba, y tanto en su Emilio como luego en La paz perpetua de Kant y todo el pensamiento romántico de los siglos XVIII y XIX, revienta en flor de caminos y de perspectivas que todavía estamos trillando. Y a medida que nos apresuramos a finalizar nuestro pequeño estudio de quien clamaba que dondequiera que hubiera un hombre, allí habría sitio y ocasión para la benevolencia, (Dial. VII, 24), y nos exhortaba que viviéramos de tal manera que en vida fuéramos amados, y echados de menos al morir (S.V.F. III, 768); a medida que no sólo contemplamos la presencia de Séneca en el pensamiento de Boecio y S. Agustín, Juan Fianza, Pedro Abelardo, Juan Erígena, Chaucer, Sto. Tomás de Aquino, Petrarca, Dante, Shakespeare, Montaigne, Voltaire, Rousseau, Kant, Macaulay, Coleridge, Wordsworth, Goethe, Jefferson, Emerson, y tantas otras figuras ingentes en la historia espiritual de Occidente, sino que también en él siempre hallamos algo nuevo de consuelo y de mensaje..." FRANQUIZ, J.A.: l.c. p. 75.

Puede ampliarse este abanico de influjos, incrementando la lista anterior, con el nombre de Descartes. Cfr. ABBAGNANO, N.: Historia de la Filosofía, Montaner y Simón, S.A. Barcelona, 1973, t. II, pp. 178-183; FRUTOS, E.: La moral de Séneca en Descartes, en Actas del Congr. de C.O.C.T.I, pp. 135-162.

Para nosotros el decalage entre la metafísica cartesiana y su doctrina moral, inconclusa, es debido a la inconsistencia de su "sustancialismo aristotélico" en el plano de la especulación y el "relacionismo senecano", latente en su concepción de la moral.

GARCIA RUA, J.L. dilata también la proyección histórica del cordobés, en su o.c.: El sentido de la int. en Séneca, mencionando a Hegel; Aubenque lo refrenda. Cfr. o.c. p. 267.

Para un estudio documentado del tema, cfr.: USCATESCU, G.: Séneca, nuestro contemporáneo, Ed. Nac. Madrid, 1965, así como los trabajos publicados en: Las Actas del C. de C., o. c. y en Estudios sobre Séneca, O.S.F.E., o. c.

93. CEREZO GALAN, P.: o. c. pp. 198-199.

94. POHLENZ, M.: o. c. t. II, pp. 89-90: Adviértase como Pohlenz no "psicologiza" la voluntad senecana; destaca su naturaleza "misteriosa" como la del tiempo y la persona (Cfr. not. 76, aludiendo a las pp. 80 y 129 del t. I). Rúa difiere de Pohlenz.

95. POHLENZ, M.: l.c. p. 90.

96. POHLENZ, M.: ibidem.

97. POHLENZ, M.: ibidem.

98. Para ello conviene no olvidar el "sentido transcendente" de la Metafísica del cordobés, magistralmente expuesto por el Dr. RABADE ROMEO, S. en: La Metafísica de Séneca, Estudios sobre Séneca, o.c. pp. 146 y ss.

Recojamos su autorizado testimonio: "En qué línea metafísica se presenta Dios en la filosofía de Séneca? La respuesta no hay que rastrearla: nos la da él con claridad. Sin que se trate de una novedad total, hay, sin embargo, matices que ofrecen positiva novedad. Oigámosle: -Sed nos nunc primam et geralem causam quaerimus: haec simplex esse debet nam et materia simplex est. Quaerimus quae sit causa, ratio scilicet faciens: ista enim, quaecumque retulistis, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendens ex ea quae faciet (...)-, Epist. 65, 12-14

Queda planteado el problema de la causalidad y queda planteado de alguna manera en la línea de la transcendencia, es decir, se apunta a una causa que no es el mundo ni parte del mundo: el mundo es opus, y Séneca se pregunta por la causa operis. (...)

En realidad el solaz del alma sólo se encuentra en el hallazgo de la causa que, estando más allá de la naturaleza, nos da explicación de ella ...": ibidem.

Esta captación, "preclara", de la autoridad mencionada, relativa al horizonte metafísico del filósofo de Córdoba, concuerda perfectamente con la dimensión metafísico-moral de la claritas senecana, presidida por el paradigma benefactor en su despliegue temporalizado....

Con testimonios como éste es difícil hacerse acreedor de las imputaciones de Paul Ricoeur a Heidegger, en el sentido de "su incapacidad para pensar adecuadamente todas las dimensiones de la tradición occidental". Cfr: Molnar: o.c. p. 1149. Véanse también las notas precedentes: 21, 24, 45, 48, 59, 61, 88, 92, y 35.

Con este telón de fondo podemos valorar mejor la especificidad del intus senecano, que estamos elucidando, y nuestro distanciamiento de G. Rúa. Cfr. pp. ss.

99. GARCIA RUA, J. L.: o.c. p. 123.

00. GARCIA RUA, J. L.: o.c. pp. 63-87.

01. GARCIA RUA, J. L.: o.c., p. 139.

102. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.IV, cap.VIII, trad. L.River, o.c., pp. 357-358.
103. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.IV, cap.V, o.c., p.356.
104. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.IV, cap.VII, o.c., p.357.
105. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.I, cap.IV, o.c., p.311.
106. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.I, cap.III, o.c., p.310.
107. GARCIA RUA, J.L.: o.c., p.177.
108. Cfr.art.Verbum en Thesaurus concordanciarum-Cursus Scripturae Sacrae (PP.PEULTIER, ETIENNE, GAUTOTS y colaboradores) Société belge de Librairie, Bruxelles, 1897, pp.1189-93.
Nota: la misma filosofía analítica moderna refrenda, desde "presupuestos distintos" el mismo dinamismo...
109. SENECA, L.A.: Epístola 104, 1, 2, 3.
El relacionismo interpersonal de Séneca y su joven esposa Paulina aparece destacado vigoros  simamente en los subrayados, por nosotros introducidos...
110. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.IV, cap.XIII, o.c., p.360.
111. SENECA, L.A.: ibidem.
112. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.IV, cap. XIV, o.c., p.361.
113. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.IV, cap. XX, o.c., p.364.
114. Cfr. ELORDUY, E.: El pecado original. Estudio de su provecci  n en la historia, B.A.C., Madrid, 1977., pp.575-581, y al DR.RABADE ROMEO, S.: La metafísica de Séneca, en Estudios sobre Séneca, o.c. pp. 132-151, y muy especialmente: 136-150. Véase nota precedente: 98.
115. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.IV, cap.XXXII, o.c., pp.369-370.
116. La desmitologización de la ego  log  a husserliana -recuérdese el personalismo occidentalista senecano frente al Pórtico- pudiera aproximar más las respectivas posiciones. Y si tenemos en cuenta la afirmación de Cornelio Fabro:
"La ambición de la fenomenología es ser ciencia rigurosa -strenge Wissenschaft- ir a las cosas mismas sin presupuestos, previamente a toda interpretación sistemática; tomar las cosas en su nacer, sorprenderlas en sí mismas antes de que la

teoría arbitraria o la práctica utilitaria las falseen. De esta manera, Husserl quizá sin saberlo, repetía el mismo programa de Hegel, quien al principio de la Lógica se proponía captar las cosas en el instante anterior a la creación."Cfr. FABRO, C.: Historia de la Filosofía, Rialp, Madrid-México, t. II pp. 438-439.

se nos desvela un arco filosófico, dilatadísimo, que arrancando del primitivo Pórtico, pasa por Séneca, Moderato de Cádiz, S. Agustín, Suárez, Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Hegel, Fenomenología moderna...

Y nuestra hipótesis interpretativa, más o menos latente en toda la investigación, la corrobora la autoridad mencionada con estas ilustrativas palabras:

"La filosofía moderna, nacida con Descartes al amparo de la teología y desarrollada por Leibniz, Espinosa, Kant y -sobre todo- Hegel, se encuentra ante la alternativa de seguir favoreciéndose de aquella infiltración teológica o de renunciar a ella abiertamente, como hacen el marxismo, el existencialismo, declarando así la crisis, sin solución posible, de la misma filosofía. Y en este dilema esencial se debate toda manifestación del espíritu -arte, religión, política- de nuestro tiempo. Un tiempo que triunfa en la técnica, pero que es la época de la indigencia espiritual y del vacío del ser... A pesar de todo la perspectiva metafísica sigue siendo el único hilo que une las tres diferentes épocas del pensamiento". FABRO, C.: o.c. II, vol. (primera solapa).

Cfr., la nota 58, donde se recoge el testimonio de Heidegger a Zubiri, relativo a Suárez: Der ist der Mann.

117. SENECA, L.A.: De beneficiis, L. IV, cap. XXXIII, o.c., p. 370.

118. SENECA, L.A.: De beneficiis, L. IV, cap. XXXIV, o.c., p. 371.

119. RABADE ROMEO, S.: La metafísica de Séneca, en Estudios sobre Séneca, o.c., p. 148.

120. Aunque las "categorías" éticas de los bienes, valores, beneficios y necessitudines, no sean convertibles ... esta temática abre una nueva línea de investigación filosófica que nosotros no vamos a recorrer, sino simplemente insinuar... En efecto, adviértase el "aire de familia" entre la "racionalidad" benefactora extractada en la página precedente, (Cfr. De beneficiis, L. I, cap. XI-XII), y los siguientes criterios axiológicos:

- 1-Los valores se nos revelan no en la deducción, sino en el preferir. Cfr. SCHELER, M.: Etica, Rev. de Oc., Madrid, 1942, t. II, pg. 108.
 - 2-Criterios para la determinación jerárquica del valor: a) durabilidad, b) divisibilidad, c) fundación, d) profundidad de satisfacción, e) relatividad, f) relatividad.
 - 3-Tabla de valores: a) valores de lo agradable y lo desagradable, b) valores vitales de lo noble y lo vulgar, c) valores espirituales: de lo bello y de lo feo (=estéticos), de lo justo y de lo injusto, conocimiento puro de la verdad, d) valores religiosos.
 - 4-Protagonismo ético de la persona.
- Nota: Como punto de partida para el desarrollo de esta temática podemos destacar el estudio previo de la tesis doctoral de: MENDEZ, J. M.: Los valores éticos, Estudios de Axiología, Bravo Murillo, 36, Madrid, 1978.
121. WEIZSACKER, C. F. von: La imagen física del mundo, B.A.C. Madrid, 1977.
- RUSSELL, B.: Análisis del espíritu, o.c., Tit. or.: Analysis of Mind.
- DARTIGUES, A.: La fenomenología, Herder, Barcelona, 1975.
- HUSSERL, E.: Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie, o.c.
- GEMMEKE, E.: Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez, Herder, Freiburg. Basel. Wien, 1965.
- RABADE ROMEO, S.: Verdad, Conocimiento y Ser, Gredos, Madrid, 1974, 2ª edic.
- LOWITH, K.: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- ELORDUY, E.: Die Sozialphilosophie der Stoa, o.c.
- El concepto objetivo en Suárez, Pensamiento 4, Madrid, (1948) pp. 334-423.
- Suárez en la historia de la moral, o.c.
- BUBER, M.: ¿Qué es el hombre? F.C.E., trad. E. Imaz, F.C.E., 1973, 7ª ed.
- TOYNBEE, A.: KOESTLER, A.: La vida después de la muerte, o.c.
- HUDSON, W. D.: Modern Moral Philosophy, The Macmillan Press, London, 1970 trad. esp., La filosofía moral contemporánea, Alianza Universidad, Madrid, 1974.
-
- SPANNEUT, M.: Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux, Ed. Duculot, Gembloux, 1973.
-
- SENECA, L. A.: Obras completas de Séneca, trad. esp. Lorenzo Riber, o.c.
- S. AGUSTIN: Obras de S. Agustín, textos bilingües de la B.A.C. trad. Custodio Vega. A. y otros, 1965...
- SUAREZ, F.: Disputationes Metaphisicas, Texto bilingüe, Trad. a cargo de Rabade Romeo, S., Madrid, Gredos, 7 vols., 814, 798, 808, 740, 756, 840 y 692 pgs.
- Principatus Politicus, Intr. y edic. crít. biling. a cargo de Elorduy, E. y Pereña, L., C.S.I.C. Madrid, 1965.
- De Regibus, 6 vols. trad. Pereña L. y equipo de colaboradores, C.S.I.C., Madrid, 1977...
- De Anima, 2 t. Int. y ed. crít. de Castellote L. (v. I) y hermanos Baciero, L. y C. (v. II) Ed. Labor, años 1978 y 1981 resp. (Sem. Xavier Zubiri)

122. La contraposición clásica ya quedó reflejada en la introducción histórica del tema categorial: Cfr. cap. I, páginas, 2-5 (Isagoge de Porfirio...). Y en la modernidad la problemática se repite: Cfr. nota precedente: 116 (testimonio de C. Fabro).

Nosotros no seríamos tan contundentes como Heidegger, "que barre -son palabras de R. Verneaux- veinticinco siglos de pensamiento, reprochándoles el no haberse vuelto hacia el ser, y que pretenda, como Descartes en su estufa, empezar todo de nuevo, él solo desde sus cimientos". Cfr.: VERNEAUX, R.: Historia de la Filosofía contemporánea, Herder, Barcelona, 1971, p. 219.

Desde nuestra "toma de posición" aceptamos y subscribimos las palabras siguientes de Verneaux, relativas al autor de Sein und Zeit: "Semejante juicio acerca de la historia es de una palmaria injusticia, semejante suficiencia es extraña a la condición humana". Cfr. o.c., ibidem.

Consiguientemente, nos ratificamos en nuestra postura, relativa a la necesaria desmitologización del pensamiento moderno, pero sirviéndonos de sus valores positivos, al igual que Séneca hizo con el Pórtico helenizado.

123. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.I, cap. III, o.c., pp. 310 y ss.

124. Cfr. notas precedentes: 105 y 106.

125. SENECA, L.A.: Epístola 66, 1-4.

126. SENECA, L.A.: Hércules Eteo, vv. 102 y ss.

127. SENECA, L.A.: Epístola 64, trad. L. Riber, o.c., pp. 548-549.

128. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.VII.

129. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.VII, cap. I, Tr. L. Riber, o.c., p. 415.

130. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.VII, cap. II, trad. L. Riber, o.c., p. 416.

131. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.VII, cap. VIII, trad. L. Riber, o.c., pp. 419-420.

132. SENECA, L.A.: De beneficiis, L.VII, cap. VIII, trad. L. Riber, o.c., p. 420-21.

33. SENECA, L.A.: o.c., L.VII, cap. IX, p. 421.

156

S E G U N D A P A R T E
=====

COORDENADAS ETNOLINGUISTICAS E HISTO-
RICO-CULTURALES DE LA "UTOPIA" SENECA.

P R E S E N T A C I O N

La sección precedente ha tratado de establecer un doble eje referencial de la "utopía" social analizada, cual es el constituido por la categorización personalista y la temporalidad metafísicomoral.

Si en nuestra fase inicial nos hemos movido en el plano más inmediato del coeficiente filosófico estoico-senecano, al objeto de establecer los pilares metafísicos de la "Teoría del beneficio", conviene ahora retrotraer nuestra atención al horizonte histórico-cultural y etnolingüístico que hace emerger y cristalizar el paradigma benefactor.

A nuestro modo de ver, tres pueden ser los determinantes más significativos que, desde este nuevo ángulo de visión, se hallan latentes en la "utopía" social del egregio cordobés.

Anticipados en forma obligadamente sucinta, casi enumerativa, son los siguientes:

1º. Celtiberismo senecano, tematizable mediante la caracterización de la fides, devotio, "culto imperial" e institución de los "soldados". Las modernas disciplinas de la psico y etnolingüística, avalladas por la hipótesis Sapir-Whorf, contribuyen poderosamente a establecer el puente, por nosotros postulado, entre los sustratos lingüísticos preindoeuropeos y el occidentalismo senecano; latente igualmente en su concepción del saeculum aureum y del paradigma benefactor.

2º. La nueva aurora cultural, instaurada al amparo del cristianismo naciente, y que, en el campo de la benevolencia interpersonal, viene magníficamente documentada por los monumentos epigráficos de la liberta Acté. Las afinidades y convergencias entre Séneca y Pablo, así como las relaciones del Apóstol con Galio, constituyen una línea de investigación histórica que, aunque nosotros no vamos a recorrer, refrendan autorizadamente nuestra hipótesis de trabajo.

3º. Finalmente, las demandas de la sociedad romana en estado de desintegración constituyen un poderoso "catalizador" del personalis-

mo senecano, que adquiere su punto más álgido en la claritas "este-ar," inspiradora del De beneficiis. Creemos que tiene poco de conjetural el afirmar que los crímenes de los últimos Césares, documentados por Suetonio, Tácito, Livio... y demás historiadores antiguos y modernos de la Roma imperial, constituyen para Séneca un "revulsivo" social que trata de conjurar, inicialmente, mediante su obra De clementia y, posteriormente, con el recurso expresivo de la tragedia y el nuevo "lenguaje" interpersonal y social latente en el nobilísimo certamen benefactor.

Un tratamiento en profundidad de esta triplicidad de perspectivas, iluminadoras de nuestra hermeneusis, necesitaba imperiosamente el ángulo de visión, previo, representado por el paradigma categorial y su despliegue correlativo en el horizonte de la temporalidad metafísico-moral. En efecto, ¿cómo armonizar con nuestra temática elementos, tan "diversos" y "dispersos" como los sustratos lingüísticos de los fondos preindoeuropeos, los monumentos epigráficos de Acté, los testimonios clásicos de los autores grecolatinos: Estrabón, Tácito, Suetonio, Livio, Plinio...? ¿Qué conexión interna puede guardar la hipótesis de Sapir-Whorf con el posicionamiento de Pidal y Elorduy, relativo al valor documental de la lengua eúskara para desentrañar los secretos más inextricables de nuestra historia? ¿Cómo cohesionar la relación y complementariedad del UTS-ITZ, del GOGO-GO-GORTU..., con los categoremata del Pórtico y el personalismo occidentalista senecano? ¿Existe algún hilo conector, entre los curiosa cantabra, la fides y devotio celtíberas... y el dinamismo interpersonal del nobilísimo certamen benefactor?

Y si olvidando, por un momento, los contenidos temáticos hacemos un breve repaso del índice onomástico podemos preguntarnos: ¿no será posible establecer la complementariedad de las líneas de investigación representadas por las siguientes relaciones de autoridades:

- Pauly, Wissova, Shulten, Zonaras, Loscertales, Adrados...
- Menéndez Pidal, D'Ors, García y Bellido...
- Tovar, Hubschmidt, Krutwig, Woelfel, Charpentier...
- Barandiarán, Larramendi, Astarloa, Zavala, Unamuno, Azkue...
- Gorostiaga, Goenaga, Sapir, Whorf, Pidal, Elorduy...?

Nosotros creemos que sí, que las conexiones "insinuadas" se dan. Esto no obstante, dejemos constancia, previamente, antes de iniciar nuestra incursión en los sustratos profundos de la psico y etnolingüística preindoeuropeas, del testimonio singular de un hombre de ciencia, Faustino Cerdón, relativo al valor paradigmático de la metodología y disposición intelectual darwinianas, para todo genuino investigador. Nosotros hemos seguido y seguiremos tales presupuestos:

"Un aspecto notable del modo de trabajar de Darwin, nos dice el eminente biólogo español, que se impone al lector de cualquiera de sus obras y que parece muy propio del hombre de ciencia, es la armonía entre la prudencia y la audacia intelectual. En el desarrollo de su pensamiento, por una parte, revisa cautamente, no sólo lo observado por él, sino los datos y conceptos ajenos cuyo fondo de verdad procura poseer al máximo como paso previo para superar los propios errores o limitaciones (esta crítica constructiva -la acogida generosa de los cabos de verdad de otros- es el aire que sostiene el vuelo de la ciencia), y, por otra parte, cuando llega a conclusiones firmes, mantiene una inquebrantable fidelidad sólidamente argumentada a los dictados de la propia razón. Me parece que la prudencia y la audacia intelectual son las dos caras complementarias del proceso mental de todo investigador genuino, proceso en el que son función la una de la otra, se apoyan mutuamente, ya que ¿cómo llegar a una concepción científica nueva sin un proceso de prudente gestación ni cómo sostener este largo proceso sin una previa intuición que no arre- dra a la audacia?" (1).

"Así, Darwin, al regresar de sus cinco años de circunnavegación, se juega, a los veintisiete años, la carta de toda su vida a una posible verdad confusamente entrevista. Releyendo estos días su Diario de un naturalista alrededor del mundo, encuentro esta confidencia, no por velada menos significativa: -Si alguien me pidiera parecer antes de embarcarse para un largo viaje, mi respuesta dependería de la afición que esa persona tuviera por una rama de conocimientos susceptibles de ser ampliados por ese medio. A no dudarlo, el espíritu goza contemplando los diversos países del globo y las varias razas de la humanidad, pero los placeres disfrutados no com-

ensan las contrariedades. Se necesita estar alentado por la esperanza de cosechar en al momento or más remoto ue sea cuando ha a lle ado la é oca de madurez al ún fruto de ositivo valor. n Darwin , lo radical de su fidelidad a la propia razón y, es más, su concepción científica del mundo, una vez que llega a conclusiones firmes, se manifiesta en el carácter resueltamente polémico e algunas cartas suyas, pero en sus libros -como inevitablemente ucede en las obras de ciencia- la poderosa imaginación, el genio reador de Darwin queda enmascarado por la prudencia, por la gran amiliaridad con lo que estudie, a lo que logra enfocar en las más diversas relaciones con su entorno¶(2)

El valor testimonial y paradigmático de tales palabras nos esultan a nosotros sobrecogedores. Permítasenos, por ello, ser un po o más prolijos en su reproducción, para recobrar nuevo impulso n esta segunda singladura de nuestra "exposición", pues el "modelo" del ombre de ciencia, implícito en las palabras del Prof. Faustino Cor ón, nosotros lo consideramos perfectamente trasladable al universo oral, siempre y cuando las realidades físicas aludidas, sean sustituidas por las necessitudines, oíkaios, kathekon... y demás cons- elaciones metafísicas, integradoras del katorthoma, recte-facere y ene-facere...

Por todo ello, y con el acento puesto, no tanto en su contenido terial cuanto en su valor formal, evoquemos nuevamente a la auto- idad mencionada, al objeto de explicitar los presupuestos metodo- ógicos, latentes tanto en la primera como en la segunda parte de uestra investi ación.

"A mi modo de ver, la ciencia experimental moderna, cuyo origen uele datarse en Galileo, se despega de la anterior empírica -mera- ente clasificadora y descriptiva- por el descubrimiento de niveles enuínos de realidad (moléculas, átomos, etc., células, animales, etc.), ada uno de los cuales, constituido por entidades coherentes, dio igen a una nueva ciencia experimental (química, quimicofísica, etc., itología, zoología, etc.) que ha ido descubriendo, en su correspon- iente objeto de conocimiento, precisamente por la homogeneidad (con- iene añadir y coetaneidad) de éste, relaciones reversibles y con

frecuencia cuantificables. De este modo, cada genuina ciencia experimental ha logrado ir sometiendo una pluralidad a primera vista incoherente e inabarcable de datos, a leyes y sistemas de leyes que, comprendiendo cada vez mejor los efectos por sus causas inmediatas, coherentes, permiten interpretar de modo cada vez más unitario lo conocido y prever hechos nuevos; a esta capacidad progresiva de comprensión teórica de los fenómenos se debe, como es sabido, la eficacia con que la ciencia ha conducido la actividad productiva que se tradujo en la revolución industrial moderna, en cuyo apogeo vivió Darwin!(3)

Nosotros creemos que la sistematización flexible e historificada del universo moral es muy posible, desde los presupuestos categoriales y temporales, latentes en el paradigma benefactor, que hemos explicitado en la primera parte de nuestra investigación. Para su fundamentación histórico-cultural nos reiteramos en las virtualidades formales de la metodología darwiniana que venimos perfilando... Recojamos otras pinceladas con las que la reproduce, con gran simpatía histórica y científica, el propio Prof. Faustino Córdón:

"Conforme a lo anterior, en Darwin, tal vez como en muy pocos hombres de ciencia, se da esa actitud apta propia de los grandes científicos experimentales (de Galileo, de Newton, de Faraday, etc.) de impulsar la teoría con apoyo de lo concreto y de aplicar la teoría a descubrir lo concreto. Lo primero que subyuga al leer a Darwin es su extraordinaria capacidad de observación y la de someter a interpretación unitaria conocimientos ajenos de muy variados campos de la biología. Ahora bien, esta doble tarea la hace desde su pensamiento y problemas teóricos a los que se esfuerza en corregir y afinar por el contraste con los hechos. Sin duda, Darwin, es uno de los grandes observadores de la naturaleza, pero no se trata de una facultad puramente congénita; la altura de su pensamiento es la que le capacita para observar con agudeza; una anécdota significativa suya es que cuando enunció por primera vez la hipótesis de la selección natural, exclamara: -Ya tengo una hipótesis desde la que observar-. Esa misma altura teórica le acuciaba a buscar y recoger el pensamiento y los conocimientos ajenos

del modo generosamente constructivo que distingue la crítica científica, a saber, buscar en los demás, no la fácil pesquisa de lados débiles, sino la comprensión plena de la verdad por ellos entrevista para desarrollar, con su ayuda, la propia, sentida como resultado de labor colectiva."(4)

Con el mismo espíritu constructivo nos proponemos nosotros enlazar los cabos sueltos de verdad representados por el personalismo latente en los curiosa cantabra de Estrabón, la fides y devotio celtíberas, los sustratos lingüísticos del preindoeuropeísmo, los monumentos epigráficos de Acté... al objeto de ver la resultante catalizadora de la claritas senecana y el paradigma benefactor.

La moderna hipótesis de Sapir-Whorf, así como el sistema categorial configurado, pueden constituir, en nuestra investigación, una atalaya privilegiada para potenciar la capacidad observacional necesaria para cualquier trabajo riguroso y serio.

Desde los presupuestos metodológicos apuntados no dudamos de la posibilidad de conseguir frutos de positivo valor, pues nosotros compartimos firmísimamente con los Dres. E. Elorduy, S. Rábade y A. Muñoz Alonso el nuevo sesgo de los estudios senecanos, cuya orientación, triunfante en el Congreso de Córdoba y en la Octava Semana de Filosofía, puede ser ratificada mediante un estudio documentado y serio del personalismo subyacente en la "Teoría del beneficio".

Desde los mismos presupuestos, con que iniciamos nuestra exposición, recomendamos su lectura, pues ellos constituyen el elemento aglutinante de cuanto antecede y sigue.

... ..

CAPITULO I

CELTIBERISMO DE SENECA

A) -El testimonio de Estrabón:

Con Don Ramón Menéndez y Pidal podemos afirmar que uno de los caracteres específicos del solar hispano es su ascendido estoicismo, cuyas raíces remotas se retrotraen a un pretérito muy lejano.(5)

El famoso geógrafo griego nos brinda una confirmación fehaciente de este aserto, siempre y cuando depuremos su testimonio de la parcialidad, imprecisión y deformaciones, inherentes a una mentalidad helénica como la de Estrabón, a la hora de emitir juicios valorativos sobre la cultura preindoeuropea, asentada en la "piel de toro"(6) constituida por Iberia.

Nuestros motivos de sospecha vienen avalados por el parágrafo siguiente:

Ciertos autores, como hemos afirmado, pretenden que los Celtíberos se dividen en cuatro agrupaciones, mientras que otros cuentan cinco. Es imposible lograr la exactitud en este caso, a causa de los cambios permanentes y porque estos lugares no hablan por sí mismos. Cuando se trata de países conocidos y renombrados, contrariamente, no se ignoran ni las emigraciones de la población ni las divisiones del territorio... Pero cuando se trata de pueblos bárbaros, que habitan lugares apartados, pequeños, fragmentados, las descripciones no son seguras, ni numerosas, y esto tanto más por cuanto la ignorancia de los Griegos aumenta con la distancia. En cuanto a los historiadores romanos, ellos imitan a los Griegos, pero sin completar excesivamente la información: lo que ellos dicen según los Griegos es simplemente traducido, y lo que ellos afirman de su propia cosecha no testimonia un deseo excesivo de saber. Así, todas las veces que los primeros se equivocan, sus errores no son subsanados por los segundos.(7).

Con la cautela que se desprende del siguiente pasaje, extensible a la propia información de su autor, -según puede

deducirse de sus testimonios relativos a Turdetania y Cantabria-, vamos a recoger los remotos perfiles étnico-lingüísticos y culturales del solar celtíbero, que, sublimados por el egregio cordobés, culminarán en su "utopía" social, esto es, en la "Teoría del beneficio".

En efecto, el energetivismo, sentido de la transcendencia y relacionismo interpersonal, postulados ineludibles del nobilísimo "certamen" benefactor, armónica y plásticamente representado en el coro de las Tres Gracias (8), ya pueden ser documentados como existentes, potencial y germinalmente, en el suelo ibérico. Es suficiente, para ello, aplicar las oportunas reducciones metodológicas a los curiosa cantabra de Estrabón, en base a los siguientes criterios, -antes aludidos y ahora explicitados-:

a)-.La incapacidad de una mentalidad helénica, "objetivadora" y sustancialista, -como su propia lengua-, para "simpatizar" con otras culturas más "personalistas" y relacionales; cual es la que, sirviéndonos de la "teoría de los sustratos lingüísticos", podemos documentar en Celtiberia.

b)-.La parcialidad característica de los historiadores griegos y latinos al describir los usos y costumbres de los pueblos no helenizados o romanizados. Acabamos de mencionar el ejemplo de Estrabón, en su descripción de Cantabria y Turdetania.

c)-.Las diferentes latitudes geográficas y el carácter indirecto de no pocas informaciones. Las fuentes de Estrabón son: Polybios, Artemídoros, Posidonio, Silanós...

Vayan por delante estas reservas, -la primera de ellas generalizable a muchos historiadores y tratadistas modernos-, antes de hacer la traslación de los rasgos etnolingüísticos de Celtiberia, ofrecida por la más representativa de las fuentes griegas: La Geografía de Estrabón.

•

12-. El carácter celtíbero: Fortaleza y relacionismo:

...dícese, que entre los Cántabros y sus vecinos, lo mismo los hombres que

las mujeres, se bañan y se lavan los dientes con la orina que han dejado envejecer en las cisternas. Esta práctica se halla generalizada y es común entre los Iberos y los Celtas, así como el dormir en el suelo mismo. (9)

Respecto a los Vettones, pueblos situados al este de la península, -entre los Lusitanos, Turdetanos y Celtíberos-, recogemos la siguiente información, que puede interpretarse como signo de "bravura" y de una concepción "energetivista" y "dinámica" de la existencia, por más que para el ilustre geógrafo griego sea, como tantos otros rasgos étnicos de Celtiberia, signo inequívoco de rudeza, animalidad y barbarie.

De los Vettones, se cuenta, que el día en que ellos se hubieron acercado por primera vez a un campamento romano, tomaron por locos a los oficiales que ellos veían deambular por los caminos circunvecinos, a modo de "paseantes", re conduciéndolos a sus tiendas, como si para ellos no pudiesen hacer otra cosa, necesariamente, sino permanecer inmóviles en el descanso o dedicarse a combatir. (10)

Pasemos ahora a la caracterización y "valoración" hecha por Estrabón de la indumentaria indígena. No deja de ser significativo, al respecto, el cotejo entre la descripción hecha por Séneca de esta singularidad, -en su Epístola a la Madre Helvia-, y el relato del geógrafo griego, posiblemente inspirada en Artemidoro. Veamos en este simple detalle el reflejo de sus cosmovisiones diversas, de sus categorizaciones distintas:

Se puede también considerar como típicamente bárbaros ciertos tocados femeninos descritos por Artemidoro, el cual refiere que en algunos lugares las mujeres llevan alrededor del cuello aros de hierro jalonados con pie-	Después pasaron a ella (Córcega) los Ligures, también los <u>Hispanos</u> , como lo demuestra la similitud de sus usos y costumbres; el mismo es el tocado de sus cabezas; el mismo el calzado de los <u>Cántabros</u> y hasta algunos <u>vocablos</u> , pues el conjunto de su lengua se a-
--	--

zas en forma de pico de grajo formando una circunferencia alrededor de la cabeza y descendiendo bastante delante de la frente. Sobre tales arcos cuelgan a su aire un velo, que, desplegado, cubre su rostro mediante una sombra "considerada decorativa". Por otra parte, además, se cubren con una especie de tambor invertido cuyo borde circular aprisiona la cabeza a la altura del lóbulo de la oreja y se estrecha por encima de la nuca, mientras que la parte restante va ensanchándose hacia lo alto. (11)

lejó de la de sus padres por la "contaminación" de Griegos y Ligures. Luego fueron traídas dos colonias de ciudadanos romanos: una por Mario, otra por Sila. Tantas veces mudó la población de esta roca árida y breñosa. Difícilmente hallarás una tierra que aún hoy sea habitada por su población autóctona. Todas las cosas están mezcladas y entrecruzadas. El uno sustituyó al otro; éste apeteció lo que hedió al otro; aquel es expulsado a su vez de donde él expulsó. Así plugo al hado: que ninguna cosa tenga siempre clavada en un mismo lugar a la fortuna. (12)

El control del propio cuerpo, del dolor físico, así como el desprecio de la muerte, el sentido del deber o la fortaleza varonil del celtiberismo femenino, que no sorprenderían a un estoico como Séneca, son caracterizados igualmente por Estrabón en tono "grotesco":

Además de lo que dice Artemidoro de estas indumentarias "extrañas", muchos relatos de testigos oculares circulan todavía sobre todos los pueblos iberos en general y sobre los del norte en particular; estos últimos se distinguen no solamente por su coraje, sino también por una ferocidad e insensibilidad completamente animales... En efecto, se ha visto en la guerra los Cántabros a madres matar a sus hijos antes de ser capturados, a un joven apoderarse de un arma y apuñalar por orden de su padre a sus hermanos y progenitores, encadenados como cautivos, e incluso, a una mujer matar a sus compañeros de cautividad. Otro prisionero, que los soldados ebrios habían hecho acer-

carse hacia ellos se arrojó personalmente a una pira encendida. Estas costumbres se encuentran igualmente entre los Celtas.(13)

A continuación nuestro autor, con no excesiva "simpatía histórica", nos va completando el cuadro con pinceladas; maestras! :

Estas mujeres, además, desempeñan los trabajos de la agricultura, y apenas han dado a luz se ponen a atender a sus maridos que han tomado su puesto en el lecho, también suelen alumbrar a sus hijos durante sus labores, acercándose luego a la orilla de un arroyo para atenderse, lavar y arropar ellas mismas a los recién nacidos. En Lígistico, Posidonio debió haber oído contar a su señor Charmalaos, de Masalia, que un día que había determinado contratar para las labores del campo a un grupo de trabajadores y trabajadoras, una de las mujeres vino a dar a luz, abandonó su trabajo sin alejarse demasiado, nació el infante y se reintegró a su ocupación, al objeto de no perder su salario.(14)

Continúa el relato, describiendo el comportamiento del propio Charmalaos, que contempló la escena con la subsiguiente reincorporación al trabajo de la obrera:

Habiéndola visto él mismo desarrollarse penosamente su cometido, al principio ignorante de la causa, pero conocedor después de la misma, aunque bastante tarde, dejó marchar a la trabajadora a casa con el sueldo de la jornada. Ella tomó al recién nacido, lo acercó a un arroyo, lo lavó y envuelto en pañales, con lo que disponía, se lo llevó a casa sano y salvo.(15).

No son estas las únicas pinceladas, siempre teñidas con las connotaciones de rudeza, animalidad y barbarie, ofrecidas por nuestra fuente, pero sí las más o, de las más, representativas. Claro que su categorización mental no es la más idónea para detectar en tales usos y costumbres el genuino espíritu celtíbero, mejor documentado en las investigaciones modernas relativas a la devotio, la fides, culto imperial e institución de los soldurios...; rasgos, todos ellos, de una raíz hispana, modernamente irrecusable. El sustrato étnico-cultural, sublimado por el filósofo de Córdoba en su "utopía" ético-social, no aparece "fenomenologizado" por Estrabón en toda su grandeza. Sin embargo, a pesar de su intencionalidad despectiva, -como se manifiesta en sus referencias a las epidemias de ratas, intercaladas en el relato-, no faltan en el mismo autor confirmaciones indirectas de nuestra hipótesis personalista, relacional y energetivista:

En fin, ellos se consagran con tantísima abnegación a aquellos con quienes se han aliado que no dudan en morir por los mismos. (16)

Y también:

Se cuenta a propósito de la insensibilidad de los Cántabros, que los prisioneros, clavados en cruces, cantaban todavía himnos de victoria. (17)

(La nota de la traducción de Estrabón en "Les Belles Lettres", remite al artículo de J. Gorostiaga en Helmántica, 4, 1953, 81-89, relativo a las eventuales analogías entre la canción de Ledo vasca con le péan de los Cántabros)

Los Iberos tienen, igualmente, la costumbre de llevar con ellos, para estar siempre dispuestos ante las desgracias inesperadas, un veneno que extraen de una planta (celerí?) y que mata sin dolor. (18)

De los párrafos precedentes se puede fácilmente colegir el escaso relieve concedido por Estrabón a la solidaridad inter-

personal celtíbera, mejor documentada en las fuentes latinas: "No solamente Tito Livio (21,7), Salustio (Historia, 64) y Orosio (4,14,1) alaban la fidelidad de Sagunto a sus aliados, sino que también Valerio Máximo (2,6,14) opone la fides celtíbera a la audacia cimbica y a la sapientia Thraciae. Una sola palabra basta para caracterizar el sentimiento ibérico, la fides" (19)

Esto no obstante, el testimonio autorizado del geógrafo griego nos ofrece una sorprendente contraprueba de los vigorosísimos rasgos del estoicismo celtíbero, que la mente del egregio cordobés sublima en su claritas estelar y el paradigma benefactor. La confirmación definitiva de nuestra hipótesis interpretativa podrá verse posteriormente, pero antes dejemos constancia de los pasajes estrabonianos concernientes al sentido transcendente de los cántabros y sus usos idiomáticos. Esperamos de esta manera sentar las bases de la perspectiva histórica para aplicar la hipótesis Sapir-Whorf, como elemento aglutinante del parámetro etnolingüístico, en que se inscribe el paradigma moral de la "utopía" social.

22-Información complementaria: religión y lengua:

Ciertos autores afirman también que los Galaicos son ateos, mientras que los Celtíberos y sus vecinos del norte sacrifican a un dios sin nombre, por la noche, cada retorno del plenilunio, delante de las puertas y acampamentos, entregándose entonces con toda la familia a ritos sagrados acompañados de danzas. (20)

Respecto a los usos lingüísticos el autor no es excesivamente explícito. Sin embargo entre la fabulosa descripción ofrecida de las maravillas turdetanas: clima paradisíaco, ausencia de epidemias, riquezas agrícolas, forestales, ganaderas, marítimas y mineras (21)..., interpone estos pasajes, que, aunque aparentemente

contradictorios, para nosotros son del mayor interés:

A pesar de sus tradiciones, los Turdetanos, principalmente los situados en las inmediaciones del Betis, se han convertido al género de vida romana y no se acuerdan ni de su propia lengua. (22)

Pero también:

Los Turdetanos son considerados los más cultos de entre los Iberos. Ellos conocen la escritura y poseen, incluso, testimonios de su antigüedad pasada, crónicas históricas, poemas y leyes en verso, que ellos consideran de una antigüedad superior a los 6.000 años; los otros pueblos de Iberia se sirven igualmente de la escritura, pero ellos no han unificado los signos; en efecto, su lengua misma no está unificada y cada pueblo conserva la suya propia. (23)

La aparente contradicción de estos pasajes es perfectamente comprensible, habida cuenta de la afirmación senecana, al final De beneficiis, en el sentido de que cuando se trata destacar determinados aspectos de un mismo problema, frecuentemente se incurre en exageraciones y contradicciones. Con esta matización, los testimonios estrabonianos son soberanamente elocuentes, en orden al establecimiento de la coordenada etno-lingüística de la "utopía" social senecana, interpretando los fondos y reservas idiomáticas del preindoeuropeísmo a la luz de la moderna hipótesis de Sapir-Whorf. Pero antes necesitaremos concretar el "mapa" lingüístico de Celtiberia para establecer, oportunamente, el puente entre los sustratos lingüísticos primitivos y la "Teoría del beneficio". De momento, bástenos con destacar la fuerte sensibilidad histórica de los Turdetanos, el sentido trascendente de los Cántabros y pueblos circunvecinos, su concepción dinámica y energétivista de la vida, el carácter religioso de las

relaciones interpersonales... Aspectos, todos ellos, "potenciados" y "sublimados" en el nobilísimo certamen benefactor, simbolizado por Séneca en el coro de las "Tres Gracias" (Benef.1,3).

3ª-Valoración crítica de Estrabón: confirmación del voluntarismo benefactor:

Como anteriormente hemos apuntado, la autoridad de nuestra fuente es tanto más relevante por cuanto representa la síntesis de las informaciones ofrecidas por los autores griegos y orientales: Posidonio, Artemidoro, Polibio, Silanos..., que superan con mucho el rigor científico de los escritores latinos. En efecto, afirma el Prof. García y Bellido: "Las discusiones entre griegos siempre tenían una altura científica de la que, por lo general, carecían los romanos. Los pozos de Cádiz fueron estudiados con cuidado y las opiniones que dan unos y otros sabios griegos podrán no ser justas, pero siempre se hallan dentro de los estrechos límites de lo racional... En ello se vea bien de ver la superioridad del pensamiento griego respecto al romano" (24)

Esta afirmación, por nosotros compartida, avala, por una parte, los testimonios de Estrabón y, por otra, desautoriza las fuentes latinas. Pero una estimación como la presente, válida en lo general, puede no serlo en lo particular. De hecho el superior contacto entre peninsulares y romanos hace que los testimonios de estos últimos sobre la fides y devotio celtíberas sean mucho más fiables... De todas las maneras, el hecho de que los rasgos de fortaleza ofrecidos por Estrabón adquiriesen tanta resonancia en el mundo griego y latino, constituye una prueba fehaciente de la verosimilitud de sus descripciones. Y nos transmiten a nosotros un tesoro documental de altísimo valor, siempre y cuando apliquemos las oportunas epojés a las connotaciones despectivas, "añadidas", en función de una categorización mental, poco apta para detectar con genuina "simpatía histórica" el relacionismo interpersonal de los pueblos hispanos.

Fieles a nuestro programa inicial de impulsar la teoría con apoyo de lo concreto y de aplicar la teoría a descubrir lo concreto (Cfr. p.160), diremos que la relectura de Estrabón desde los

parámetros interpretativos por nosotros postulados, se adecúa perfectamente a la metafísica "energetivista" senecana, su desprecio por las "inepcias" griegas y el "anti-intelectualismo" inherente al noble "certamen" benefactor. El filósofo de Córdoba, perteneciente al escenario turdetano, no solamente no ofrece una semblanza grotesca, similar a la de Estrabón, de los rasgos etno-lingüísticos celtíberos (Cfr. el "contraste" en pp. 164-165), sino que "simpatiza" plenamente con ellos, potenciándolos y sublimándolos en su misma concepción voluntarista de la "sabiduría".

En este orden de cuestiones, creemos que tiene poco de aventurado afirmar que las mismas condiciones geográficas de Turdetania, magistralmente descritas por Estrabón -a pesar de su tono hiperbólico- (25), pudieron dejar en el filósofo hispano un sustrato mental -relacionista y universalizante- que ya llevaba consigo antes de trasladarse a Roma y Egipto... El "cataclismo" inminente de la "desintegración" imperial serviría de catalizador para que todos estos factores "cristalizasen", sublimados por su idiosincrasia personal y social, en el nuevo horizonte de la claritas, regida por la estrella móvil del paradigma benefactor (26).

Esta hipótesis interpretativa, refrendable a la luz de la exposición posterior de los sustratos lingüísticos preindoeuropeos de Celtiberia, adquiere de momento gran verosimilitud cotejando la semblanza étnica ofrecida por el geógrafo griego, con los rasgos energetivistas del personalismo relacional senecano: (Recuérdese el paralelismo del Lógos cósmico y humano del cap. precedente)

Yo sabré -dices- que el sol y la luna tienen intención de beneficiarnos si pudiesen dejar de hacerlo; pero es el caso que ellos están imposibilitados de no moverse. Y si no que se detengan e interrumpen su obra. Repara de cuántas maneras puede esta objeción ser refutada. No es razón para que no quiera el que no puede dejar de no querer. La mayor demostración, a fe mía, de la firmeza ideal de la voluntad es el hecho de que no pueda mudarse...

"Esta bien; pues que se detengan si pueden". Vienes a decir: "Todos estos cuerpos separados por distancias gigantescas y colocados a trechos unos de otros para la custodia del universo, deserten de sus puestos; en súbita confusión, choquen unos astros con otros, y rota la concordia de la creación, precipítese el cielo en ruinas y que toda esa sabia relación de una velocidad vertiginosa abandonada a medio camino las revoluciones prometidas para tantos siglos y que los astros que ahora van y vienen alternativamente, para asegurar un justo equilibrio en el mundo con oportunos contrapesos, sean devorados por un brusco incendio y que al salir de una tan rica variedad el universo vaya a confundirse con una masa única; el fuego se enseñoree de todo y ocupe luego sus pavesas una noche inerte y un abismo sin fondo engulla tantos y tantos dioses". ¿Vale la pena que, por contradecirte, todos los astros caigan del cielo a una? Te benefician aún cuando tú no lo quieras, y es por quien caminan, por más que tengan, por hacerlo, otro motivo primero y superior. (27)

Evidentemente el fragmento transcrito evoca la categorización personalista expuesta con anterioridad y las doctrinas del GOGO-GOGORTU, del UTS-ITZ..., que trataremos posteriormente. Pero, centrados ahora en la oposición y complementaridad de la semblanza celtíbera de Estrabón con el "lenguaje" benefactor senecano, aportemos nuevos elementos confirmadores de la sublimación operada por Séneca sobre la fortaleza y personalismo "documentados" por el geógrafo "griego". Veamos, como botón de muestra, la concepción voluntarista de la sabiduría:

Aun cuando no supieras cuál sea la causa que hace aumentar el volumen del océano y acto seguido lo reduce a su proporción habitual; por qué cada septenio imprime a la vida del hombre un carácter especial; por qué para quienes lo vieren de lejos, la anchura de un pórtico no conserva su proporción sino que sus extremos se aprietan y se achican y las columnas se tocan en sus últimos intervalos; por qué los mellizos que la concep-

ción separa, coinciden en el parto; si una cópula sola se parte en dos vidas o si se deben a dos coitos distintos; por qué los seres nacidos a una, tienen destinos divergentes, por qué distan el uno del otro con espacios tan grandes, siendo así que su nacimiento fue tan inmediato. No te hará gran daño dejar de lado tales conocimientos que ni es lícito saber ni el saberlos aprovecha. Envuelta en velos la verdad gusta de recatarse en lo profundo. Y no es que podamos quejarnos de la malevolencia de la Naturaleza; porque no es difícil la invención de ninguna cosa, sino de aquella cuyo único fruto consiste en el hecho de su descubrimiento. Todo aquello que nos ha de hacer mejores y felices la Naturaleza lo puso o a nuestros ojos o bajo el alcance de nuestra mano. (28)

A la misma conclusión podemos llegar evocando el ideal del sabio encarnado por el filósofo Demetrio:

Con penetrante agudeza acostumbra a decir esto mismo Demetrio, el filósofo cínico, varón grande en mi concepto aún comparado con los mayores: Más aprovechan unos pocos preceptos de sabiduría prácticos y a tu alcance, que muchos otros que supieres si no los tuvieres a tu mano... (29)
(Cfr. pp. precedentes: 128-133)

Si nuestra alma desdeñó todo lo advenedizo y fortuito, si superó toda suerte de miedo, ni con ambiciosa esperanza abarcó lo que abarcarse no puede, sino que aprendió a pedirle riquezas a sí mismo; si alejó de sí el temor de los dioses y de los hombres porque sabe que del hombre tiene que temer poco y nada tiene que temer de Dios; si, menospreciando todas las frivolidades que son a la vez el tormento y el ornamento de la vida, alcanzó aquel grado de serenidad que le hace ver a las claras que la muerte ningún mal produce y pone fin a muchos; si consagró el alma a la virtud y halla ser fácil la vereda a donde ella le llamare; si se considera como un ser social y nacido para vivir en comunidad; si tiene el mundo por

morada universal y única; si abre su conciencia a los dioses y vive siempre como a la vista de todos y recelando de sí más que de los otros, al abrigo de toda borrasca, se asentó en calma inalterable y acabó por reunir en sí toda la ciencia útil y necesaria, todo lo demás es puro entretenimiento del ocio. Pues está ya permitido al alma acogida a lo inmortal seguro, deslizarse hacia aquellas especulaciones que comunican al alma más cultura que reciedumbre. (30)

Cerremos el epígrafe, ratificándonos en la hipótesis de partida, relativa a la presencia del celtiberismo peninsular en la "utopía" social senecana, sublimadora de los rasgos étnicos deformados por la mentalidad helénica de Estrabón. Si tuviéramos alguna duda al respecto, recordemos las connotaciones dinámicas de la terminología empleada por el filósofo de Córdoba en la objetivación de su ideal moral: noble certamen benefactor (31), pugna (32), fuerte vínculo cohesionador de la sociedad humana (33), reciprocidad competitiva en la administración benefactora (34), arte, no cálculo (35). En la misma línea apunta el paradigma humano de Liberal, -hombre magnánimo, que supera su alegría de dar a la del recibir-, y la caracterización del Lógos cósmico: Júpiter, Tonante, Estator, Hado, Naturaleza, Fortuna (36).

De todas las maneras, fieles a nuestros presupuestos metodológicos iniciales de impulsar la teoría con apoyo de lo concreto y de aplicar la teoría a descubrir lo concreto, centremos ahora nuestra atención en los fondos lingüísticos preindoeuropeos documentables en Celtiberia. Para ello nos serviremos de los testimonios autorizados de eminentes especialistas, interpretados a la luz de la categorización personalista anteriormente establecida. Nosotros, desde la "toma de posición" adoptada, vemos plenísima significación a las afirmaciones de Darwin: "Ya tengo una hipótesis desde la que observar!" Y también, su presunción de que el vuelo de la ciencia tan sólo se sostiene en la atmósfera de los cabos de verdad descubiertos por otros y desarrollándolos como un acervo colectivo.

B)- La coordenada etno-lingüística: Su concreción...

1-El "mapa" lingüístico de Celtiberia

a) Prenotandos:

El testimonio de Estrabón adolece de total imprecisión al respecto, por análogas razones a las que expone en su Geografía (III, 4, 20), relativa a la dificultad de los escritores griegos en determinar los límites de los pueblos apartados. Recordemos sus propias palabras:

Pero cuando se trata de pueblos bárbaros (..) las descripciones no son seguras ni numerosas y esto tanto menos por cuanto la ignorancia aumenta con la distancia. (37)

Fácilmente puede colegirse que, tratándose de la determinación dialectal, esta dificultad supera a la de la fijación de las fronteras geográficas y, consiguientemente, habremos de recurrir a otras fuentes de mayor solvencia. Esto no obstante, los autores clásicos pueden servirnos para "ambientar" una problemática que ha inquietado e interesado a los tratatistas modernos. Buen exponente de todo esto lo tenemos en el pasaje anteriormente recogido del geógrafo griego y felizmente concordante con el testimonio de Séneca. Cotejemos estos fragmentos:

Los Turdetanos son considerados como los más sabios de entre los Iberos. Conocen la escritura y poseen también testimonios de su antigüedad pasada, crónicas históricas, poemas y leyes respecto de las cuales afirman poseer una antigüedad superior a los 6.000 años; los otros pueblos de Iberia

Después pasaron a ella (Córcega) los Ligures, también los Hispanos, como lo demuestra la similitud de sus usos y costumbres; el mismo es el calzado de los Cántabros y hasta algunos vocablos, pues el conjunto de su lengua se alejó de la de sus padres por la contaminación de Griegos

se sirven igualmente de la escritura, pero ellos no han unificado los signos; en efecto, su lengua no está unificada y cada pueblo conserva la suya propia(38). y Ligures. Luego fueron traídas dos colonias de ciudadanos romanos: una por Mario y otra por Sila. Tantas veces mudó la población de esta roca árida y breñosa... Todas las cosas están mezcladas(39).

Aunque las conclusiones de Larramendi, que ha estudiado estos documentos venerables así como los testimonios de Pomponio Mela(40), Tácito(41) y otros escritores latinos: Livio, Juvenal, Quintiliano, Plinio, Varrón, Sículo..., no las estimemos "excesivamente" convincentes, conviene dejar constancia de ellas porque, en cierta medida, preludian otros estudios científicamente más concluyentes.

Estas son las palabras de Larramendi: "Queda probado, en nombre del señor Garma, que Séneca entendió con el nombre de lengua cántabra la lengua universal de la nación española. Y quiero terminar este capítulo infiriendo lo mismo en nombre de los diaristas y a su salud y resurrección que los ponga en temple más favorable hacia el vascuence. Séneca encontró en Córcega los restos del vascuence que llevaron a ella los españoles en siglos antiquísimos y que se mantenía sin haber degenerado nada entre los cántabros. En tiempo de Séneca el vascuence era lengua común de Córdoba y su provincia, y no pudiera serlo sin que también lo fuera en el resto de España, al menos de Andalucía para acá. Que era lengua común de Córdoba lo pruebo porque Séneca aprendió y supo bien el vascuence como consta evidentemente del discernimiento que tuvo de sus voces en Córcega y de que toda la lengua había degenerado de la materna por la conversaci6n y trato de los Ligures y de los Griegos; lo cual es cierto que no podía haber conocido sin haber sabido bien el vascuence. ¿ues cómo lo aprendió y dónde?... No lo aprendió cuando mayorcito pasó a Roma, ni en Roma es creíble que se pusiesen a enseñarle el vascuence algunos maestros cántabros. Tampoco es creíble

que lo aprendiese por los libros, pues no hay memoria de que los hubiese, y siendo lengua particular de los cántabros, no pudiera con aprenderla sacar alguna utilidad, a menos que quisiera aprenderla para hacer esta honra a la lengua antigua y universal de España. Luego la aprendió en Córdoba cuando niño y muchacho, como lengua materna de sus padres, amas, criados, maestros y demás familia, y era por consiguiente el vascuence lengua materna de Córdoba al mismo tiempo que ya el latín se había hecho vulgar, así como hoy en Cantabria es vulgar el castellano, y sin embargo el vascuence es lengua vulgar y materna de todos los vascongados. Pero si el vascuence era común en tiempo de Séneca, qué necesidad tenía él de nombrar a los Cántabros para inferir por el lenguaje que los españoles habían pasado a Córcega? Respondo que no había necesidad de nombrar a los Cántabros, pero sí congruencia y oportunidad, porque en ellos se mantenía en su puridad y vigor la lengua antigua y común que iba degenerando en el resto de España! (42)

Aunque las tesis defendidas por Larramendi gozarían de la mayor credibilidad y prestigio entre los apologistas tubálicos: Poza, Astarloa, Zavala..., nosotros necesitamos contrastarlas con las modernas investigaciones de Tovar, Hubschmidt, Pidal, Lapesa..., que se muestran más parcos en la delimitación de las fronteras éuskaras, así como en lo que respecta a la inmutabilidad lingüística, por algunos defendida, y totalmente desautorizada desde los "postulados historicistas".

El mejor exponente de la literatura vertida en torno a la teoría "panvasquista" defendida por Humboldt, entre otros, es sin duda la recentísima obra de D. Antonio Tovar: Mitología e Ideología de la lengua vasca (43), donde se destacan los momentos históricos más álgidos de esta cuestión, cuales son las oposiciones interpretativas de: Larramendi-Nayans, Traggia-Astarloa y Miguel de Unamuno-Arana Goiri. (44)

Ciertamente los resultados del Prof. Antonio Tovar se reducen a muy pocas páginas, pero son felizmente "similares" y con-

cordantes con los estudios del lingüista alemán Hubschmidt, y refrendados por otras autoridades peninsulares. Aunque no pretendamos nosotros esclarecer el arduo problema que hacía afirmar a D. Marcelino Menéndez y Pelayo: "...los misteriosos senderos de la lengua eúskara, que tiene, no sé por qué, el raro privilegio de hacer tropezar a cuantos se ocupan en la interpretación de sus enigmas..." (45), conveniente será dejar constancia, en el apartado siguiente, del status quaestionis, al objeto de aplicar, en toda su justeza, la hipótesis Sapir-Whorf a los "sustratos" celtíberos, tomando en consideración los diversos Sprachbund, -alianzas dialectables, en el sentido de Trubetzkoy-, documentables en "la piel de toro" peninsular.

Esperamos, de esta manera, iluminar la "utopía" social sene-cana con una nueva perspectiva, que refrenda la orientación personalista, impresa a su estudio por el Congreso de Córdoba de 1965 y la Octava Semana de Filosofía Española (Cfr. p. 132). Ello nos permitirá, igualmente, interpretar correctamente la información de Estabón transcrita. Creemos que el autor de la Geografía, si estuviera en nuestro lugar, no procedería de otro modo, a juzgar por el rigor científico utilizado en el esclarecimiento de la misteriosa fuente de Herákleion de Gadeira. Confr. la nota (46) y su correlativa valoración, hecha por el eminente investigador García y Bellido.

b) El status quaestionis:

Las líneas de conexión que las modernas investigaciones nos permiten establecer entre los sustratos lingüísticos de la Celtiberia primitiva, evidentemente son menos inmediatas, desde un punto de vista cronológico, que las deducibles de las tesis humboldtianas; pero científicamente gozan de una credibilidad superior. Veamos algunos de los testimonios "actuales" relativos al euskera, reliquia milenaria de los fondos preindoeuropeos y otros idiomas, más o menos "afines".

"Diferente del turdetano y de su antecedente el tartesio,

aunque quizá no muy radicalmente, y muy diferente del ibérico y este del vasco, forma parte de una familia, con tronco seguramente común, si bien lejano, con estos dos otros idiomas hispánicos preindoeuropeos"(47).

Estas palabras de D. Antonio Tovar, relativas a las inscripciones de Algarve (citando a Corominas), difieren de las posiciones de Larramendi y Humboldt antes expuestas. Pero la conexión entre Séneca y el euskara estaría "similarmente" asegurada por sus "afinidades" con el tartesio y turdetano, (verosíblemente conocido por nuestro autor según se desprende del testimonio de Estrabón-III,1,6 y de la Cons. ad Helv. m., c.VI, (cf. pp. 175-177)).

Las mismas "afinidades" pueden deducirse de los estudios de Rùbschmidt: "El vasco es el último resto de, por lo menos, dos grandes familias lingüísticas preindoeuropeas, que se han superpuesto en Europa occidental, el euroafricano y el hispano-caucásico"(48)

El Prof. A. Quilis añade: "El sustrato preindoeuropeo o mediterráneo comprende dos capas: por un lado la euroafricana, en la que la lengua ibérica se relaciona con a. mauritano, lengua prebereber del N. de Africa, que pertenece a la familia lingüística euroafricana (no así el bereber, a través del cual no se pueden descifrar las inscripciones ibéricas). Este sustrato euroafricano era común a Hispania, Francia, Italia y N. de Africa, (al aplicarlo al territorio que más tarde será el ibérico Hubschmidt lo llama "protoibérico"), y es muy antiguo en el occidente europeo (las relaciones culturales entre Europa y el N. de Africa se remontan hasta la última época del paleolítico superior, sobre 10.000 años a. de C.)"(49).

El mismo especialista prosigue afirmando: "Aunque desde el punto de vista lingüístico no pueda demostrarse, no hay que excluir la tesis, generalmente aceptada hoy en día, según la cual, el ibérico habría tenido una influencia de superestrato sobre el léxico protovasco; con ello podría hablarse de un sustrato hispánico preibérico, que forma parte del antiguo sustrato euro-

africano; eso se hace muy verosímil al tratarse de palabras con correspondencias fuera de la línea ocupada por los íbero (Hubschmidt, 1960, p. 32). A esta primera capa se le superpone hacia la mitad del tercer milenio a. de C. la segunda capa hispanocaucaásica, formada por pueblos que, emigrando desde de el Este, llegan a la península probablemente por línea marítima (¿en parte quizás a través de África?), los rotovasco y tribus emparentadas. La lengua de estos pueblos tiene muchos puntos de contacto con el muy extendido sustrato mediterráneo y con las lenguas asiáticas y caucásicas. Las condiciones concretas de este parentesco no están claras, a causa, principalmente, del carácter problemático que presenta el parentesco de las lenguas caucásicas entre sí (Hubschmidt, 1960 a pág. 33). Para el mencionado investigador, en resumen, el vasco no es una lengua neo-ibérica, ni está emparentada con el íbero, aun que sí influida por el ibérico o mejor por el protoibérico" (

Como refrendo de sus tesis, el Prof. Quilis afirma: "Antoni Tovar (1960 a), después de reunir casi un millar de palabras de su vocabulario ibérico, en las que las coincidencias con el vasco son muy limitadas opina también que el vasco y el íbero son lenguas distintas. Es evidente que entre las dos lenguas existen algunos elementos y rasgos comunes: el cambio ld-ll, la ausencia de f y de r iniciales y la del grupo muta líquida, la presencia común de algunos elementos lexicales en ambas lenguas, como la terminación "tar" para formar étnicos (vasco actual bilbotar "bilbaíno") aparece en las monedas ibéricas s-a-i-t-a-bi-e-ta-r "Saetabenses, los de Játiva", A-r-s-e-e-ta-r "los de Arsé"; o la palabra ibérica s-e-da-r "pira o tumba de Calun". -El pronombre en del íbero, que en vasco es la desinencia de genitivo y como pronombre está probada su existencia en camítico, y si no nos asustamos de la distancia geográfica y del recelo con que hoy es moda mirar el sustrato, en el antiguo irlandés. Tenemos aquí, muy probablemente, indicaciones de la primitiva extensión de un

tipo lingüístico euroafricano occidental que ha dado elementos comunes al bereber y al antiguo egipcio, al vascuence y al sustrato precelta de Irlanda-(Tovar,1968,pág.81).Las coincidencias señaladas surgen, lógicamente,por el contacto entre lenguas, donde un plurilingüismo favorece el intercambio de elementos comunes. Pero todo ello sirve más bien para reafirmar la tesis de que el parentesco vasco-ibérico pertenece a un tipo protohistórico profundamente diverso al de las lenguas resultantes, en familia genealógica de la expansión de un dialecto más o menos unitario(Tovar,1960 a,21)"(51).

El documentado estudio monográfico de Federico Krutwig(52) sobre la couche preindoeuropea titulado Garañde, arroja un balance sensiblemente paralelo a las investigaciones de las autoridades citadas.No podemos reproducir en su totalidad el fascinante panorama que el ilustre académico de la lengua vasca nos descubre, en su contraposición de las culturas indo y preindoeuropeas; sin embargo, estimamos pertinente dar un sucinto "apunte", al objeto de ver la concordancia de sus tesis con los ilustres especialistas Tovar y Hubschmidt.

Comencemos por afirmar, que, según el autor, la lengua eúskara ostenta el raro privilegio de ser el testimonio documental más rico de los fondos preindoeuropeos, debido a que la Europa Occidental o Halbinseleuropa (=la Europa de las Penínsulas, como la llamó el investigador alemán Dominik Woelfel) forma en sí una unidad propia, diferente de la euroasiática. La base de esta unidad está dada justamente por la existencia de una población preindoeuropea, que se encuentra aun hoy día claramente delimitada tanto por factores antropológicos como puramente culturales.

En otro orden de cuestiones, que es el que en este epígrafe mayormente nos concierne, de cara a la delimitación del "mapa" lingüístico de Celtiberia, el autor excluye -al igual que Tovar y Hubschmidt- el parentesco entre la lengua bereber y el vasco; y admite también la existencia, anteriormente defendida, de un sustrato lingüístico proto-histórico,

cuya extensión se dilataría por la ancha franja comprendida por el País de Gales, cuenca mediterránea e Islas Canarias..., además de la amplia faja marítimo-occidental europea; esto es, la extensión denominada Garaldea, Halbinseuropa o la "Europa de las Penínsulas"

La concordancia de nuestra fuentes es evidente, si exceptuamos ciertos matices como el relativo al origen histórico de la lengua eúskara. Para Hubschmidt, p.e., su asentamiento actual depende de una "eventual" emigración del este; y Krutwig, aunque no esclarece esta cuestión, parece presuponer, a nuestro entender, el asentamiento inmemorial de la etnia vasca en la zona pirenaica, al mismo tiempo que defiende la existencia de una doble corriente de influencias recíprocas en la época pre-histórica (Cfr. el mapa artístico-prehistórico de la o.c., p.46)

De todas maneras, el denominador común, claramente expreso en las fuentes consultadas, sería la existencia de un sustrato lingüístico peninsular proto-histórico, actualmente documentable en la reliquia milenaria del vascuence. Y esta hipótesis interpretativa, -avalada también por los autorizados testimonios de Pidal y Elorduy que recogeremos a continuación-, constituye para nosotros una plataforma "prospectiva", incomparablemente más consistente que las tesis defendidas por Larramendi en su Diccionario Trilingüe (53) (Cfr. pp. precedentes 176-177). En su momento veremos cómo los "parámetros" filosóficos del vascuence refrendan, desde la perspectiva etnolingüística, el "paradigma categorial" y la "temporalidad", verdaderos "pilares" metafísicos del paradigma benefactor y la claritas.

Pero, sin adelantar conclusiones, prosigamos ordenadamente nuestra exposición, trasladando a estas páginas algunas de las más significativas aportaciones de nuestro orientalista y académico, Federico Krutwig:

El autor de Garaldea, basado en su condición vascófona, los estudios realizados en la "Escuela de lenguas Orientales Vivas" de París, los materiales recogidos por el arqueólogo ale-

mán Woelfel sobre la lengua guanche, las aportaciones del historiador norteamericano Ibn-Khaldun -autor de la célebre Muqqa-dima, considerada como una obra científica de primer orden-(54), las investigaciones de la antropóloga alemana Ilse Schwidetzky sobre la raza atlanto-dálica, -forma actual de los hombres de Cro-Magnon-..., establece sólidamente la contraposición cultural de dos sustratos etno-lingüísticos, claramente diferenciados en la historia: el euro-asiático y el preindoeuropeo.

Uno y otro ostentan dos "categorizaciones" mentales distintas, dos "objetivaciones" de la naturaleza diversas; sus "lógicas"-frecuentemente antagónicas-, son contrapuestas... Para la autoridad mencionada, la superposición histórica de las culturas facilitó el axiomaticismo "deductivo" griego, utilizando el rico caudal "acumulato" por la "creatividad" preindoeuropea (55). Además Krutwig, -paralelamente a Adam Schaff, Sapir, Whorf...- se muestra como entusiasta apologista de la fecundidad cultural del preindoeuropeísmo para la civilización y racionalidad científica modernas. (56)

El "hilo de Ariadna" del proto-sustrato garaldetano, de la couché preindoeuropea: N. de Africa, Islas Canarias, zona caucásica, cuenca mediterránea, llanura mesopotámica, País de Gales, franja marítimo-occidental europea...-, vendría dado por los fondos lingüísticos del último residuo cultural del mundo preindoeuropeo, esto es, la lengua eúskera. El valor documental de la misma lo exalta el autor a lo largo de su obra desde múltiples perspectivas. Véase un extracto del índice en la nota (57).

Nosotros no podemos sustraernos a la tentación de recoger "el botón de muestra", -aunque de forma muy sucinta y recomendando la lectura de las pp. 9-45 de la o.c.-, de las sorprendentes etimologías de ciertas capitales y ciudades, derivadas del "legendario" nombre de TROYA = ILION: Bab-Ilu (Babilonia); Irusilim (Jerusalén); Roma Quadata -en guanche, Muralla de ciudad- (Roma); LLundain o Caerludd -en galés CAER significa wall, castle, city...- (London); Caerdroea -nombre galés- (Troya); igualmente: Caerddidd = Cardiff; Caeredin = Edimburgo;

Caerefrog=York; Caerfyrddin=Carmarthe; Caergaint=Canterbury; Caergrawnt=Cambridge; Caergybi=Holyhead; Caergystennin=Constantinopla; Caerliwelydd=Carlisle; Caerloyw=Gloucester; Caerllion=Carleon; Caerlleon=Chester; Caernarfon=Caernarvon; Caerodor=Bristol(...); Caerwran-gon=Worcester(58).

Además, el autor, en la segunda parte de su obra, recoge y contrasta con la lengua eúskara las secuencias lingüísticas, aportadas por Woelfel y Guiter(59), del guanche y del galés; con lo cual la hipótesis del vascuence, como "hilo de Ariadna" de los sustratos y fondos del preindoeuropeísmo, aparece firmente documentada, permitiéndonos la "exploración" y "prospección" de los estratos más profundos y originarios de la cultura occidental.(60)

Desde tales presupuestos, corroborados posteriormente mediante las respectivas "hipótesis" de Pidal-Elorduy y Sapir-Whorf, tiene poco de conjetural el afirmar, que el "celtiberismo" senecano, sublimando los rasgos étnicos ofrecidos por Estrabón, mediante la "utopía" social representada en el nobilísimo certamen benefactor, constituye una poderosísima corriente ideológico-cultural y ética, de fondo preindoeuropeísta, que trata de revitalizar, con su "personalismo" específico, la sociedad romana, erosionada por el "formalismo" greco-latino. Nuestra hipótesis interpretativa puede verse ratificada en el desprecio de Calígula y Quintiliano hacia el "lenguaje" celtíbero del egregio cordobés. Si el emperador romano califica al "estilo" senecano despectivamente, comparándolo a la arena sin cal, el "erudito" conocedor de Cicerón, a pesar de su nacimiento en Calahorra, afirma:

Si Séneca hubiera menospreciado algunas cosas, si hubiera renunciado en parte a sus gustos, si no hubiera amado todo lo suyo, si no hubiera cortado el valor de las cosas con sentencias pequeñísimas, tendría a su favor el consentimiento de los eruditos y no la afición de los niños... Aquel carácter que hizo todo lo que quiso era digno de aspirar a cosas mejores(61).

Nuestros presupuestos interpretativos, correlativos a las diversas "categorizaciones" y "objetivaciones" del universo moral, no pueden de momento ser valorados en su justa dimensión, sin el tratamiento y explicitación de los "parámetros personalistas" de vascuence reflejados en: los paradigmas verbales de la conjugación reflexiva, en su dativo ético, formas de tratamiento, activismo de las formas auxiliares y sentido personalista del uso de sus pronominales.

Un tratamiento sólidamente argumentado de tales "especificidades" nos obliga a unas formalidades metodológicas, que en modo alguno debemos infringir (62). Recordando aquel "presupuesto" inicial, de que el vuelo de la ciencia tan sólo se sostiene sobre la atmósfera de los "cabos" de verdad descubiertos por otros, y desarrollándolos personalmente para enriquecer el acervo colectivo, abordemos los epígrafes siguientes... Nosotros esperamos, prosiguiendo por esa senda, cosechar, en su momento, los frutos de positivo valor, cuyas "primicias" venimos insinuando... (Cfr. página precedente y la nota (60)).

c) Valor hermenéutico del euskara. Testimonios complementarios y concordantes: Pidal-Elorduy.

La verosimilitud de la hipótesis precedentemente formulada y relativa al valor documental del vascuence, adquiere un relieve superior, mediante la "convergencia" (63) de los respectivos puntos de vista, de autoridades internacionalmente tan significadas, como D. Ramón Menéndez Pidal y el Prof. E. Elorduy.

Sus posiciones doctrinales, convenientemente contrastadas en 1965, conforme se desprende de la prueba documental que se aduce en la nota (63), pueden concretizarse en estas palabras que preludian nuestra exposición posterior: "No hay documento histórico más venerable que este documento vivo, esta lengua conservada sobre este territorio, desde época incalculable, quién sabe si anterior al clima y período geológico actuales. Ella en sus multiseculares sedimentos, nos ofrece restos pre-

ciosos para ilustrar los más ocultos problemas de nuestra historia"(64)

Estas palabras, pronunciadas por D. Ramón Menéndez Pidal en el III Congreso de Estudios Vascos(65), adquieren plena significación reproduciendo otros fragmentos integradores del contexto: "Tenéis la fortuna de que vuestro pueblo sea depositario de la reliquia más venerable de la antigüedad hispana. Otras tendrán más valor artístico, serán más admiradas y codiciadas universalmente, pero no hay otra que tenga la importancia de esta lengua, sin cuyo estudio profundo jamás podrán ser desvelados los fundamentos y los primitivos derroteros de la civilización peninsular; ni podrá ésta ser esencialmente comprendida..."(66)

"En suma: al hablar del vasco se trata, querámoslo o no, de algo más general que el vasco...y precisamente la mayor atención que de todos exige el vasco o el euskara es en cuanto se nos presenta como representante de otras lenguas ibéricas afines que antes se dilataban por una extensión geográfica grande."(67)

"Para todo el que rinde culto al pasado como fuerte preparación para el presente y para el porvenir, el vasco, resto único de las lenguas primitivas de España y Aquitania, desperta el mayor interés de veneración que puede despertar ninguna otra reliquia de la más remota antigüedad, abriendo ante nuestros ojos un abismo atractivo de misterioso interés. Y este interés se ensancha aún más con las consideraciones que acabamos de hacer, ya que nos llevan a la conclusión que indiqué al principio: Creo que puede confirmarse el influjo del elemento vasco y de las lenguas ibéricas afines en el desarrollo de muy principales características de la lengua española"(68).

"Y arrojándonos a una más general consideración, podríamos extender las observaciones anteriores a rasgos no lingüísticos diciendo, como dijimos para éstos, que la mayor atención que exigen las características vascas es cual residuo de la Iberia antigua que vosotros reflejáis más pura, más eminente-

mente que nadie, y por lo tanto cual fondo primario de las características de la España de hoy"(69).

La mejor confirmación "práctica" del valor documental y hermenéutico del euskara, postulado por el insigne hispanista D. Ramón Menéndez Pidal, viene dada, a nuestro modo de ver, por la "ingente" labor de investigación histórico-filosófica realizada por nuestro ilustre senequista el Prof. Eleuterio Elorduy; esto es, el nuevo "rumbo" impreso por esta autoridad (70) a los estudios estoicos en su obra: Die Sozialphilosophie der Stoa (Philologus. Suppl. Bd. XXVIII 3, Leipzig, 1936), frente a las posiciones de Pohlenz y otras orientaciones, excesivamente "helenizantes", de los tratadistas clásicos: Trendelenburg, Barth, Zeller (71)...

Creemos no equivocarnos si sostenemos la hipótesis de que "el hilo de Ariadna" de que nos habla Krutwig en su luminosa obra Galdea, ha sido, para el investigador mencionado, la "brújula" metodológica "categorial-personalista" del vascuence, que le ha guiado en su dilatada y fecunda obra, conforme puede deducirse de su interpretación del Pórtico y la proyección histórica.

En forma obligadamente sucinta, casi enumerativa, ofrezcamos dos testimonios corroboradores de nuestra "presunción":

"Ya sé que a esto se podrá objetar con Pohlenz que trato de explicar el Estoicismo mediante el cristianismo agustiniano. Si hubiera de sincerarme de esta acusación, diría que mi interpretación de la doctrina estoica comenzó a base de Zeller; que hube de romper los trabajos hechos en esta dirección por creerla inadecuada, y que, sólo después de haber interpretado bien o mal por mi propia cuenta los materiales estoicos, confronté mis resultados con la doctrina agustiniana. Por lo demás lejos de mí la teoría de Tröeltsch, que ve en el cristianismo una derivación del Estoicismo. El cristianismo tiene más elevada alcurnia. Sólo que habiendo nacido en oriente -cuna así mismo de los grandes estoicos-, dio al dogma una estructura y una expresión similar a las del Estoicismo, manifestación filosófica del ambiente cultural del oriente, que si hemos de creer a los orientalistas, tiene sus orígenes en la prehistoria,

y según los autores cristianos, en la cuna de las razas humanas..."

Igualmente elocuente es el testimonio del Prof. Iturriz en ⁽⁷²⁾ su recensión crítica a la obra: El pecado original. Estudio de su proyección histórica (ELORDUY, E., B.A.C. Madrid. 1977), donde se destaca la "imposibilidad" de comprender su producción sin "poseer", previamente, las coordenadas multidireccionales del autor, procedente de la alta filología clásica -discípulo, en Munich, de los Profesores: Streux, Rehm, Grabmann- (73), e inserto en la teología suareciana, que entronca personalmente en las doctrinas del célebre P. Beraza. A título indicativo, recojamos algunos fragmentos del estudio crítico mencionado:

"Ahora bien de lo suareciano el autor aporta a esta obra la combinación promovida por Suárez del pensamiento fixista de Aristóteles y la línea evolutiva de la creación y de la salvación del hombre contenida en la Escritura y en las tradiciones arameas recogidas por el estoicismo (...) Tampoco es puramente accidental la mención del estoicismo en este punto (...) Si está en vigencia hoy la aplicación de los géneros literarios a la interpretación de la Escritura, un filólogo supera estas meras formas y entra en el lenguaje comparado (...) El autor nos habla de las tradiciones arameas recogidas por el estoicismo al fusionarse, -conservando su identidad y activismo semítico-, con el fixismo helénico. Es la síntesis siempre inestable, frecuentemente ambigua, del Lógos-dabar bíblico-estoico, creador y activo, con el lógos helénico, convencional, fixista y puramente formal. El autor arrastrado por esta corriente del Lógos bíblico y arameo entra en la historia del pensamiento patrístico de la Iglesia primitiva y del neoplatonismo areopagítico agustiniano, en su doble faceta doctrinal e histórica..." (74)

Los resultados prácticos de la autoridad mencionada en el terreno "filológico conceptual", mediante el estudio comparado de los lenguajes indo y pre-indoeuropeos, refrendan plenamente los postulados hermenéuticos de Pidal, Krutwig, Jan Braun (75), G. Berlanga (76) ..., y demás autoridades vascófonas. Su ejemplo constituye para nosotros un poderoso estímulo para fundamentar la coordenada etnolingüística de la "utopía" social estudiada, inspirándola

nos en los multiseculares sedimentos(77) de la lengua euskara... Pero antes de acometer tan fascinante empresa, conveniente será dejar constancia de las modernas correlaciones, establecidas por las investigaciones más recientes, entre: conocimiento, lenguaje y acción.(78)

Una exposición detallada de la hipótesis Sapir-Whorf podrá sernos extraordinariamente útil para fundamentar "científicamente" nuestra presunción del influjo pre-indoeuropeo en la temática étnico-social que tratamos de elucidar.

La convergencia y afinidades entre los presupuestos y resultados de sus autores y nuestros propios posicionamientos, pueden verse en multiplicidad de aspectos que irán surgiendo a continuación, -bien sea en la "objetivación" amerindia o vasca-.

De momento, creemos conveniente resaltar las semejanzas en la concepción del tiempo y el espacio, su categorización personalista y relacional subyacente, la correlativa fecundidad -en el universo físico y moral- de tales cosmovisiones... Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el preindoeuropeísmo, -documentable por igual en las lenguas no S.A.E. que en el euskara, representa un modelo de racionalidad extraordinariamente fecundo y notablemente diferenciado del sustancialismo helénico, sustentado en el uso y significado "absolutos" del verbo einai.

Desde tales presupuestos, no resultará extraño que dediquemos un dilatado estudio a las raíces, alcance y significado del celtiberismo senecano, que impregna e ilumina el lenguaje profundo del De beneficiis.

Elle nos dará la clave interpretativa idónea de la "especificidad" de nuestro autor, frente a las orientaciones más greco-latinas de otros expositores.

Si hemos de prestar asentimiento al pensamiento de Ortega, en el sentido de que nadie puede alcanzar el conocimiento completo de su problema sin conocer el proceso histórico-genético de su gestación, perentoriamente hemos de afrontar esta cuestión. Y por un rigor científico elemental, debemos iniciar el planteamiento mediante el status quaestionis, representado por la hipótesis Sapir-Whorf. Ella nos dará proyección histórica y horizonte de alusividad: "Quintus Ennius tria corda habere se dicebat, quod loqui graece et osce et latine scire" (Aulo Gelio: N.A. XVII, 17).

2)-La hipótesis de Sapir-Whorf

a)Prenotandos:

El valor documental de los sustratos lingüísticos celtíberos, postulado en forma teórica y práctica por las autoridades hispanas, viene corroborado en el terreno de la psico y etnolingüística modernas mediante las investigaciones de la escuela norteamericana de Fraz Boas y su "cristalización" subsiguiente en las generalizaciones teóricas que hoy denominamos: la "hipótesis Sapir-Whorf".

Estimamos conveniente recordar que la originalidad de Sapir consistió en dar una formulación empíricamente verificable a las "teorías lingüísticas de Humboldt". Si bien es cierto, que, aunque conocedor de sus doctrinas es muy problemática la filiación ideológica de las mismas..., pues sostenía unos puntos de vista mucho más moderados. Y, según Adam Schaff, tampoco tuvo nada que ver con las especulaciones convencionalistas de los filósofos y lógicos sobre la elección del lenguaje (79).

Por lo que respecta a Whorf, -creador directo de la teoría-, su mérito radica en que realizó su verificación empírica. Al principio desarrolló solo sus ideas, y, posteriormente, -a los 34 años-, comenzó a trabajar junto a Sapir. Cuatro años antes de su muerte, -a los 44 años-, inició sus clases en la Universidad de Yale.

Haciendo una traslación, de lo histórico a lo temático, diremos que el pensamiento central de las fuentes consultadas puede concretizarse en estos testimonios de Adam Schaff:

1-."El pensamiento de Sapir, reducido a su fórmula general puede expresarse de la siguiente forma: el lenguaje de una comunidad humana dada que habla y piensa en esa lengua, es el organizador de su experiencia y configura su mundo y su realidad social, gracias a esa función. Formulado de modo distinto y más breve, este pensamiento dice que en cada lenguaje se halla una concepción particular del mundo" (80).

2-."El lenguaje que es un producto social, configura como sistema lingüístico en el que nos educamos y pensamos desde nues-

tra infancia, nuestra forma de aprehensión del mundo que nos rodea"(81).

3-"Considerando las diferencias existentes entre los sistemas lingüísticos, los cuales son un reflejo de los distintos medios que crean los sistemas, los hombres que piensan por medio de estos lenguajes aprehenden el mundo de formas distintas!"(82)

Pero la determinación "exacta" de las respectivas posiciones gnoseológico-lingüísticas de Sapir y Whorf conviene explicitarlas bebiendo en sus propias fuentes. Esta precisión nosotros la estimamos pertinente por una multiplicidad de razones:

-Las doctrinas de Sapir, -más equilibradas que las de Whorf-, desautorizan los humanismos inspirados en el Volksgeist, Sprachgeist..., tan "extraños" al universalismo senecano, inspirador de su ideal ético-social. Recuérdese la "igualdad" del género humano defendido por el cordobés, en contraposición a la tradición helénica y la doctrina política de Cicerón(83).

-Constituye, también, un poderoso antídoto contra el antiobjetivismo de los "valores éticos", derivado de los idealismos lingüísticos, -tanto si se trata de aquellos de inspiración neokantiana o de los derivados de neopositivismo y sus "construcciones lógicas del mundo"(84)-.

-El relativismo cultural, cuyos postulados son incompatibles con el intento senecano de "revitalizar" la cultura greco-latina, con la nueva savia de su "lenguaje celtíbero", queda desautorizado.

-Metodológicamente, las teorías lingüísticas de Sapir avalan nuestro proyecto, esclarecedor de la "Teoría del beneficio", mediante el recurso a las coordenadas etnolingüísticas celtíberas, sirviéndonos de los sustratos eúskaros.

-Y el hecho de que la hipótesis postulada no haya sido, hasta el presente, desautorizada, eleva el status "epistemológico" de nuestra investigación.(85)

-Además, el paralelismo de las cosmovisiones preindoeuropeas, -entre ellas la eúskara, recuérdese a Barandiarán y su "Cosmovisión vasca a la Hopi"...-, frente a aquellas derivadas de las len-

guas S.A.E.(=Standart Average European), pueda contextualizar, ambientar y potenciar el alcance de nuestros resultados(86).

-No deja de ser significativo al respecto la correlación entre el "dinamismo" del dabar estoico-semítico y el "dinamismo" del lenguaje humano, motivo propulsor de las investigaciones iniciales de Whorf(87).

Ante esta serie de razones, se impone el recurso directo a las propias fuentes:

b) La hipótesis a través de los textos:

"Debemos aceptar que encontramos dos grupos de factores ambientales que se reflejan en el lenguaje, suponiendo provisionalmente que el lenguaje se halla supeditado a la influencia del medio en que se habla esa lengua. Naturalmente el medio físico, en sentido exacto, se refleja en el lenguaje en la medida en que recibe el influjo de factores sociales(...), en otras palabras, esta influencia ambiental se reduce en última instancia -por lo que respecta al lenguaje- a la influencia del medio social. No obstante es necesario distinguir la influencia social que procede más o menos directamente del medio físico de aquella que no se puede fácilmente relacionar con éste(...) El patrimonio de palabras de un lenguaje es lo que refleja con más claridad el ambiente físico y social de los que lo hablan"(88).

Fácilmente podemos colegir de los subrayados adicionales que la autonomía lingüística postulada por las posiciones idealistas, -neokantianas o neopositivistas (89), lo mismo nos daño son refrendadas por Sapir; si bien ya apunta en el presente texto la relación dialéctica: pensamiento-lenguaje, tendremos ocasión de constatarlo con más claridad... Pero de momento bástenos con resaltar el "contrapunto" del influjo del medio físico -no sólo social-, que nos hace evocar otro testi-

monio superador de los delirios idealísticos -en este caso con claras referencias a las orientaciones neo-positivistas-de "las concepciones lógicas del mundo". Recordemos al propio Russell: "Cuando digo el sol brilla, no quiero decir que ésta sea una de muchas frases entre las cuales no existe contradicción alguna; no me refiero a algo verbal, sino a algo a causa de lo cual se inventaron palabras como sol y brilla. El objeto de las palabras -pese a que los filósofos parecen olvidar este simple hecho-, es ocuparse de cosas que son algo distinto de las palabras: Cuando voy a un restaurante y pido un almuerzo, no deseo que mis palabras se ajusten con otras palabras dentro de un sistema, sino que provoquen la aparición de los alimentos. También hubiera terminado, sin palabras, al tomar simplemente lo que deseaba, pero esto hubiera sido más incómodo. Las teorías verbalistas de algunos filósofos modernos olvidan los fines prácticos y caseros de las palabras cotidianas, y se pierden en un misticismo neoplatónico. Creo haberles oído decir: Al principio era el Verbo. No: Al principio fue lo que expresa el verbo. Es curioso que este retorno a la metafísica se creara como intento para actuar de forma ultraempírica" (90).

Veamos otros testimonios de Sapir:

"El lenguaje posee la cualidad de descomponerla experiencia en elementos teóricamente separables y crear este mundo, un mundo del paso potencial gradual a la realidad, que pone al hombre en condiciones de transcender la experiencia individual que le viene dada directamente y encontrarse en una comprensión común más amplia. Esta comprensión común constituye la cultura, que no se puede definir adecuadamente a través de una descripción de aquellos modelos, llenos de colorido, de los modos de comportamiento social que son susceptibles de observación. El lenguaje es heurístico, no sólo en el sentido simple, que sugiere el ejemplo anterior, sino también en el sentido mucho más amplio de que sus formas nos proponen de antemano ciertos modos de observación y de interpretación. Na-

turalmente ello significa que -cuando aumenta nuestra experiencia científica- debemos aprender a combatir las consecuencias silenciosas del lenguaje(...) El lenguaje nos ayuda y, al mismo tiempo, es un obstáculo, para la investigación de nuestra experiencia, y los detalles de estos procesos de ayuda y obstaculización vienen confirmados por la importancia más sutil de las distintas culturas"(91)

La profundidad de estas declaraciones "inevitablemente" nos hacen evocar el activismo gnoseológico estoico-senecano, -con la función unificadora del Lógos einíaios-, la teoría suareciana del concepto objetivo..., y los mismos fragmentos husserlianos -transcritos en las pp. 94-96 -; pero puesto que abordamos en este momento el "plano" etno-lingüístico, digamos que constituyen el marco teórico referencial, idóneo, tanto para las investigaciones empíricas sobre las lenguas de los hopi y navajos como sobre la de los guanches o vascos. Posteriormente tendremos ocasión de hacer uso de tales presupuestos doctrinales, en orden a la contrastación cultural entre las lenguas S.A.E y no S.A.E., pero de momento completamos su exposición; y para ello, no podemos hacer nada mejor, que seleccionar los pasajes más representativos de su autor:

"El lenguaje no sólo es un inventario más o menos sistemático de los distintos detalles de la experiencia que resultan importantes para el individuo -como se afirma ingenuamente con frecuencia-, sino que también es una organización simbólica, creadora, cerrada, que no sólo influye en gran medida sobre la experiencia obtenida sin su intervención, sino que define de hecho la experiencia sobre la base de su perfección formal y también porque proyectamos inconscientemente sobre el campo de la experiencia las expectativas implícitas contenidas en ella. En este aspecto el lenguaje tiene muchas semejanzas con un sistema matemático, el cual también registra la experiencia -en el sentido real de la palabra-, pero sólo en sus incios primitivos, ya que a medida que avanza la época, se convierte en un sistema conceptual cerrado, que prevé cualquier experiencia posible de acuerdo con determinadas limitaciones formales ... (Los signifi-

cados) no se descubren tanto en la experiencia como hace suponer su variedad, porque la forma lingüística posee un poder tiránico sobre nuestra orientación en el mundo. En cuanto los lenguajes difieren en su sistematización de los conceptos fundamentales, tienen tendencia a corresponder sólo muy ampliamente como portadores de símbolos y, de hecho, son inconmensurables en el mismo sentido en que son inconmensurables dos sistemas de puntos en un plano considerado en conjunto, si fueron establecidos con relación a sistemas distintos de coordenadas".
(92)

"El lenguaje es un guía dentro de la realidad social. Aunque comúnmente se supone que el lenguaje tiene un interés especial para los investigadores en el campo de las ciencias sociales, condiciona, no obstante en gran medida todo nuestro pensamiento sobre problemas y procesos sociales. Los seres humanos no viven sólo en el mundo objetivo ni en aquel que generalmente se denomina sociedad. También vive en gran medida en el mundo del lenguaje particular que se ha convertido en medio de expresión para la sociedad. Es una perfecta ilusión creer que en lo esencial uno puede adaptarse a la realidad sin ayuda del lenguaje, y que este únicamente es un medio casual para resolver los problemas específicos de la comunicación y la reflexión. De hecho, el mundo real viene construido en gran medida, de modo inconsciente, sobre las costumbres lingüísticas del grupo. No existen dos lenguas, tan semejantes entre sí, como para que se pueda decir que representan la misma realidad social. Los mundos en los que viven sociedades distintas, son mundos distintos y no simplemente el mismo mundo con distintas etiquetas" (93)

"Por ejemplo, la comprensión de un simple poema no implica sólo la comprensión de las palabras individuales en su significado corriente, sino la plena comprensión de toda la vida de la comunidad, tal como se refleja en las palabras o como aparece a través de las indicaciones. Incluso actos de com-

preensión relativamente simples dependen mucho más de lo que nos suponemos de los modelos sociales que llamamos palabras. Cuando dibujamos algunos docenas de líneas distintas, suponemos que se las puede clasificar en categorías tales como rectas, curvas, circulares, quebradas, porque los términos lingüísticos mismos poseen esta subjetividad clasificadora. Vemos, oímos y realizamos nuestras experiencias de acuerdo con las costumbres lingüísticas de nuestra comunidad, que nos ofrecen determinadas clasificaciones".(94)

Adam Schaff, -que ha analizado en profundidad la hipótesis Sapir-Whorf(95)- emite los siguientes juicios valorativos: "Sapir no dudaba lo más mínimo de la existencia del mundo objetivo, que refleja el lenguaje. Por el contrario, Whorf sostiene la opinión de que el mundo sólo es una corriente caleidoscópica de impresiones que deben ser organizadas por nuestro espíritu y, para expresarlo con más precisión, por nuestro sistema lingüístico.

Sapir dice cautelosamente que el hombre no vive sólo en el mundo objetivo, que el lenguaje condiciona en gran medida nuestras reflexiones sobre los problemas y procesos sociales, que el mundo real se construye inconscientemente sobre los hábitos lingüísticos del grupo, etc. No habla en ningún punto de que aprehendamos el mundo de un modo determinado porque participemos en un convenio para organizarlo de este modo, un convenio codificado en las estructuras de nuestro lenguaje. Este aspecto convencional de las teorías de Whorf es ajeno a la filosofía de Sapir .

Cuando Sapir hablaba del lenguaje y de su relación dialéctica con el medio, pensaba, finalmente, en el patrimonio lingüístico. Al igual que Fraz Boas, negaba la existencia de una relación directa entre medio y gramática del lenguaje -fonética, morfología, sintaxis, etc.-. Whorf, por el contrario, rechaza esas limitaciones e identifica el sistema lingüístico con la gramática. Esta es también una radicalización de las tesis del

maestro, que tuvo muchas consecuencias"(96)

"En cambio, el principio de la relatividad lingüística, de hecho, ya se halla implícito en las tesis de Sapir, cuando éste dice que las distintas sociedades viven en mundos distintos y no en el mismo provisto de etiquetas distintas. Whorf lo concibe de forma algo distinta, pone el acento en otro punto. Por ejemplo habla de la imposibilidad que tiene el erudito para describir la realidad con plena imparcialidad; intenta salirse del relativismo extremo, siguiendo el modelo de Mannheim, al suponer la existencia de un erudito lingüista que, gracias al conocimiento de diversos sistemas lingüísticos, pudiera calcular las perspectivas -de acuerdo con la terminología de Mannheim- y reconstruir, de este modo, el estado objetivo de las cosas. Pero estos son detalles; lo esencial -el principio de la relatividad lingüística con todas sus consecuencias- procede de Sapir. Whorf adopta este principio y lo convierte en piedra de toque de su concepción"(97).

"En la formulación del problema realizado por Whorf falta además esa medida, tan característica de Sapir; falta ese doble aspecto que nos confirmó una interpretación benévola de sus teorías. Lo que representa Whorf puede calificarse como idealismo. Más aún: como idealismo extremo que simplemente elimina la posibilidad de una realidad objetiva. Por ello la hipótesis Sapir-Whorf no es, como deja suponer su nombre, algo único, puesto que cada uno de sus autores suponen puntos de vista distintos y, por tanto, específicos respecto a cuestiones importantes. Pero el problema no está aquí; Whorf no nos interesa por la originalidad de su teoría, cuya dependencia de Sapir es generalmente conocida, sino a causa de su concretización"(98):

En realidad, el pensamiento es una cosa sumamente enigmática, sobre la cual podemos obtener la máxima información a través del estudio lingüístico comparado. Este estudio revela que las formas del pensamiento personal están dominadas por leyes estructurales inflexibles, de las cuales no tiene consciencia la persona que piensa. Los esquemas estructurales son las complicadas

sistematizaciones inconscientes de su propia lengua, que se revelan simplemente a través de comparaciones y confrontaciones imparciales con otras lenguas, sobre todo con las de otra familia lingüística. El pensamiento mismo se produce en una lengua, en inglés, en danés, en alemán en sanscrito, en chino(...) y cada lengua es un gigantesco sistema estructural particular en el cual las formas y las categorías están culturalmente determinadas, sobre cuya base no sólo se comunican los individuos, sino que estructuran la naturaleza, observan o pasan por alto fenómenos y relaciones, canalizan sus reflexiones y construyen la morada de la conciencia"(99).

¿Cuáles son estos esquemas estructurales en el caso concreto, si comparamos el S.A.E. con la lengua de los hopi?."Según Whorf aprehendemos el mundo de formas distintas, según sea el modo en que nuestro lenguaje articule la corriente de los acontecimientos. Las lenguas S.A.E. tienen tendencia a aprehender el mundo real como una colección de cosas, a concentrar fundamentalmente su atención en los productos humanos como mesas, sillas, etc., que son objetos aislados artificialmente del conjunto del mundo. La lengua de los hopi implica una solución distinta y opuesta, al considerar el mundo como un conglomerado de acontecimientos"(100).

¿Y cómo se las arreglan las distintas lenguas con la naturaleza dinámica, con su movimiento, colores y formas cambiantes? Veamos un ejemplo de la línea de pensamiento de Whorf:

Por ejemplo, podríamos aislar algo en la naturaleza al decir: "Es una fuente que fluye". Un apache construye la afirmación con el verbo ga: "Ser blanco" (su significado incluye también "claro", "incoloro", etc.). Con el prefijo no se introduce la significación de un movimiento dirigido hacia abajo, y tendremos algo así como: "movimiento descendente blanco". Entonces sigue el prefijo to, que califica tanto el "agua" como a la "fuente". El resultado corresponde a nuestra forma "fuente que fluye", pero el significado sintético es aproximadamente "movimiento ascendente blanco del agua o la fuente". ¡Qué poco se parece a nuestra forma de pensar! La misma palabra ga con un prefijo que signi-

"un lugar manifiesta la cualidad" se convierte en gohlga y dice: "El lugar es blanco, claro; un sitio abierto, un punto descubierto". Estos ejemplos demuestran que algunos lenguajes poseen medios de expresión -antes los he llamado compuestos químicos- en los cuales los conceptos individuales no están separados como en inglés. Tienen una fluidez mayor en forma de imágenes plástico-sintéticas. Esas lenguas no califican el universo como una colección de objetos separados en la misma medida que el inglés y otras lenguas parecidas. Con ello nos ofrecen posibilidades de nuevos tipos de lógica y de nuevas imágenes posibles del cosmos"(101)

Los resultados de Whorf son valorados por Adam Schaff en los siguientes términos: "Por tanto, existe una estructura de la oración que se diferencia de la estructura sujeto-objeto sancionada por Aristóteles. Precisamente esta imagen objetiva del mundo tenía como consecuencia la contraposición de sujeto y predicado, de actor y actividad, de cosas y de relaciones entre ellas, de objetos y sus atributos. Sin embargo, la categoría de verbo se relaciona siempre con los objetos, que no pueden existir por sí mismos. La ideología de la reificación del mundo nos viene impuesta a través del lenguaje, aunque cada vez entre más en conflicto con la física de los campos, la matemática moderna, etc. En este aspecto, las lenguas de los indios se contraponen a la S.A.E."(102).

Basándose en ejemplos concretos de la lengua de los nootka, el profesor de Yale llega a las siguientes conclusiones, -no muy distantes de las que pueden extraerse del vascuence:-

Fijémonos en el nootka: la forma única de la frase carece de sujeto y predicado. Se utiliza algo que corresponde a nuestro término "predicativo", pero significa "frase". En el nootka no existen partes de la oración; la expresión más simple es una frase, que trata de cualquier acontecimiento o conjunto de acontecimientos. Las frases largas son frases de frases (frases complejas) y no frases de palabras" „
(103)

También destaca otras diferencias, aunque menos sorprendentes, que tienen como consecuencia que las lenguas indias, por

ejemplo, empleen otro tipo de percepción en la articulación de la realidad. Así, por ejemplo, los indios navajos dividen todos los cuerpos inertes en dos categorías: objetos redondos y objetos alargados, lo cual, naturalmente, tiene como consecuencia un sistema de clasificación totalmente distinto del que indican las lenguas S.A.E. (104).

Sin embargo, -afirma A. Schaff-, lo más importante son, sin duda alguna, las tesis de Whorf sobre las categorías de tiempo y espacio en la lengua de los hopi (pues en ellas se basa esencialmente toda la hipótesis). Resumiendo sus conclusiones, dice lo siguiente: los hopi no conocen ninguna categoría de tiempo, tal como aparece entre las lenguas S.A.E., pero, en cambio, el concepto de espacio es parecido en ambos casos.

En su estudio sobre el modelo indio del universo, tal como aparece en la lengua de los hopi, el Profesor de Yale expone su teoría sobre la categoría del tiempo en esta lengua. Veamos el "aire de familia" que encierra su descripción con los presupuestos latentes en nuestra investigación:

La suposición de que un hopi, que conoce la lengua hopi y los supuestos culturales de su propia sociedad, tienen los mismos conceptos -supuestamente intuitivos y universales- de tiempo y espacio que nosotros, me parece sumamente arbitraria. En particular el hopi no posee ningún concepto general ni ninguna idea general de tiempo como un continuo que fluye regularmente, en el cual todas las partes del universo pasan con la misma velocidad de un futuro a un pasado, a través de un presente o en el cual -para invertir la imagen- el observador se ve arrastrado continuamente por la corriente del pasado al futuro (...). En resumen, la lengua de los hopi no contiene ni explícita ni implícitamente una referencia al tiempo.

Sin embargo esta lengua es capaz de enfrentarse con todos los fenómenos observables del universo en un sentido pragmático u operativo y describirlos correctamente. Igual como existen infinitas geometrías posibles no euclidianas que presentan descripciones igualmente completas de las configuraciones espaciales, también son posibles descripciones igualmente válidas del universo que no contengan nuestras divisiones de espacio y tiempo (105).

Consecuentemente, según Whorf, los hopi sustituyen la metafísica del espacio tridimensional y del tiempo unidimensional por la metafísica de lo objetivo y lo subjetivo. Las palabras temporales no aparecen linealmente en un tiempo tripartito, sino en una relación de antes-después:

Como era de esperar esto también es distinto en el hopi. Los verbos no tienen tiempos. En cambio tienen formas de validez (=formas de afirmación), aspectos y formas de unión entre frases parciales (modos). Estas formas permiten incluso una exactitud mayor del lenguaje. Las formas de validez revelan lo siguiente: o bien que el que habla (no el sujeto de la frase) informa sobre la situación (esta forma corresponde a nuestro pasado y presente) o que el que habla espera que se produzca la situación en cuestión (esta forma corresponde a nuestro futuro), o que el que habla hace una afirmación nomitética (esta forma corresponde a nuestro presente nomitético). Los aspectos caracterizan distintos grados de duración y diversas tendencias durante la duración. Hasta el momento, no hemos observado nada que señale si un acontecimiento se produjo antes o después que otro, cuando ambos se hallan en relación. Pero la necesidad de hacerlo no aparece mientras no tengamos dos verbos, es decir, dos frases parciales. En este caso, los "modos" caracterizan las relaciones entre las frases parciales, junto con las relaciones de simultaneidad y anterioridad. Además, existen muchas palabras individuales que expresan relaciones semejantes y que completan así los modos y los aspectos. Las tareas de nuestro sistema de tres tiempos y de su "tiempo" tripartito, lineal, cosificado, se distribuyen entre diversas categorías verbales. Pero todas estas categorías no equivalen a nuestros tiempos. Los verbos hopi, igual que otras estructuras hopi, no proporcionan una base para la cosificación del tiempo. Sin embargo, esto no es un obstáculo en modo alguno para las formas verbales y otros esquemas estructurales dentro de una estrecha adaptación a las realidades referidas a situaciones reales (106).

En consecuencia, Whorf no afirma que los hopi no diferencien el tiempo, lo que en realidad sería increíble, sino que lo hacen de forma distinta que las lenguas S.A.E.; afirma que existe una diferencia entre nuestra categoría de "tiempo" y la "duración" de los hopi. Por otra parte, éste es el argumento más poderoso de Whorf para sostener el principio de la relatividad lingüística. A nosotros nos sirve esta concepción de la temporalidad para ratificar el sustrato preindoeuropeísta, latente en el estoicismo en general y en Séneca -y su utopía social-, en particular. No en vano Barandiarán ha establecido el paralelismo entre las cosmovisiones vasca y hopi (107). Hipótesis no desafortunada, si tenemos en cuenta el testimonio de L. Charpentier en su obra El misterio vasco. ~~Asimismo~~, también el vasco aglutina alrededor del sujeto todas las cualidades. Esto parece que le da cierta pesadez, pero, prácticamente, están excluidas del pensamiento las palabras abstractas. La abstracción se crea de comparaciones y el análisis, que existe forzosamente en la elección de sufijos, se hace teniendo como objetivo la plenitud del objeto; las declinaciones y flexiones le dan, en cierto modo, su vida propia, tanto en el espacio como en el tiempo. Nos hallamos ante una lengua susceptible de representar de forma concreta la realidad concreta y de forma más completa que pueden hacerlo las lenguas analíticas preindoeuropeas. Además, se advierte que esta lengua contiene una gran sabiduría y posee una sintaxis que todos los lingüistas que se han ocupado de ella consideran notablemente equilibrada. Por tal razón, es capaz, sin perder nada de su espíritu, de superar lo concreto material y, por lo tanto, poseer un innegable aspecto religioso. En resumen, posee todas las cualidades para ser una lengua sagrada (...) Quien haya escuchado los cánticos religiosos vascos me dará la razón (108).

Charpentier, desde un ángulo diferente, no hace sino dar verosimilitud a las tesis de Barandiarán (Cfr. el cap. XI de la o.c., pp. 126-133).

A la vista de estas conexiones, cuyos frutos se explicitarán más tarde, conveniente será hacer algunas consideraciones críti-

ticas, para ver el "estatuto" epistemológico de la hipótesis Sapir-Whorf y la "validez" de nuestras conclusiones posteriores.

c) A modo de conclusión. Valoración crítica:

Se ha discutido ciertamente en muchos aspectos la hipótesis Sapir-Whorf y, -podemos añadir- casi siempre, de forma justificada: "Como muy bien señalaron John Carroll, Roger Brown, Eric Lenneberg y otros, resulta imposible aceptar esta hipótesis en su forma original, porque sus supuestos son demasiado ambiguos y oscuros, las generalizaciones se realizaron demasiado rápidamente y sus fundamentos empíricos son sumamente débiles" (109). Sin embargo, podemos afirmar con Adam Schaff, que hay en ella una idea que no han podido discutir ni los críticos más rigurosos, una idea que se debe considerar seriamente y someter a verificación empírica. En efecto, rechazar sin plena reflexión una tesis es tan perjudicial para la ciencia como aceptarla con poco fundamento.

Esta idea fructífera es la afirmación de que el sistema de la lengua en que pensamos influye sobre la forma de la percepción de la realidad y, en consecuencia, sobre la forma de nuestro comportamiento. -Comportamiento en el sentido más amplio de la palabra, en el cual se comprende toda actuación humana, también la científica. Pero no se afirma que esta influencia sea equivalente a la formación de toda la concepción del mundo o que tenga como consecuencia la imposibilidad de traducir una lengua a otra y la aparición de concepciones del mundo no tangentes, comparables a los planos curvos no tangentes. Pero esta posibilidad tampoco está totalmente excluida. La formulación de este tipo de generalización depende completamente de las pruebas de la experiencia". (110)

Como hipótesis de trabajo que se basa, primero, en la observación del material lingüístico y, en segundo lugar, en una interpretación determinada de la unidad de lenguaje y pensamiento, y de la relación del lenguaje-pensamiento con la realidad objetiva, se acepta la tesis moderada de que el sistema lingüístico es parte integrante del conocimiento humano, "no sólo como instrumento para la comunicación, sino también como factor que constituye el conocimiento, gracias a su relación con el pensamiento" (111)

A menudo se ha criticado la hipótesis de Sapir-Whorf de idealista y circulus vitiosus. El idealismo amenaza cuando se concibe el lenguaje como un convenio arbitrario; el circulus vitiosus de la línea de pensamiento amenaza también cuando se deducen las diferencias de las concepciones del mundo de las diferencias entre las estructuras de los sistemas lingüísticos particulares, que, a su vez, se explican como diferencias culturales. Esta crítica se contrarresta al afirmar que el lenguaje -entendido como unidad de lengua y pensamiento- es genéticamente un producto social y representa un reflejo del medio físico y social históricamente formado. Sólo nos interesa la influencia de este producto social sobre la percepción del mundo y el comportamiento humano, cuando ya ha adoptado la forma de un sistema concreto! (112)

"Estas no son premisas de validez general, pues su aceptación depende del punto de vista filosófico que se sustente, pero con toda seguridad restan valor a la crítica de la hipótesis de Sapir-Whorf en cuanto idealismo y circulus vitiosus! (113)

Continúa el propio Adam Schaff afirmando: "Aún subsiste un problema indiscutible(...), el problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento y del comportamiento de los hombres(...). ¿Es esto la hipótesis de Sapir-Whorf? Naturalmente, no. Sin embargo, pese a modificaciones esenciales, la idea puede deducirse directamente de ella y, al menos, debemos a los creadores de la hipótesis un impulso en esta dirección. No cabe duda alguna de que esta idea también podría deducirse en forma general de la filosofía del lenguaje de Herder-Humboldt. Sin embargo, existe una diferencia fundamental(...) Pues, independientemente de las críticas que se le puedan hacer por diversos motivos, la hipótesis de Sapir-Whorf surgió como una generalización de material empírico, aunque fuera precipitada y parcial. Por ello, cualquiera que se ocupe actualmente del problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento, de forma honrada y científica, debe remontarse a esta hipótesis, lo que no equivale en modo alguno a su plena aceptación". (114)

Con tales "matizaciones" decididamente aceptamos el valor hermenéutico de los sustratos eúskaros, en orden al esclarecimiento de la "utopía" social senecana. Y completamos la sección con el testimonio de Clyde Kluckhohn (115), que nos ofrece en su forma más depurada la hipótesis, aplicable al De beneficiis: "Todo lenguaje es más que un sistema de transmisión de ideas y más que un instrumento de la influencia sobre los sentimientos de los demás o de la autoexpresión. Cada lenguaje es también un medio para dividir la experiencia en categorías. Lo que los hombres piensan y sienten, y cómo comunican aquello que sienten y piensan, viene determinado, sin duda alguna, por su situación psicológica individual, su historia personal y aquello que ocurre de hecho en el mundo exterior. Pero, además, también viene determinado por otro factor que, a menudo, se pasa por alto, a saber, por la estructura de las costumbres lingüísticas, que han adoptado los hombres como miembros de una sociedad particular. Los acontecimientos del mundo real no se perciben ni se comunican nunca igual como si lo hiciera una máquina. Ya en el mismo acto de la reacción se desarrolla un proceso de selección y se realiza una interpretación. Se destacan algunos aspectos de la situación externa; otros se ignoran o no se distinguen claramente. Cada pueblo posee sus propias clases características en las que los individuos dividen equitativamente sus experiencias en materias. El lenguaje establece primariamente estas clases a través de tipos de objetos, procesos o cualidades, que aparecen con especial vigor en el vocabulario y que equivalen, aunque más sutilmente, a los tipos de diferenciación o actividad que se distinguen en las formas gramaticales. El lenguaje nos dice simultáneamente: Fi-
jate en esto, Considera siempre esto independientemente de aquello,
Estas y aquellas cosas van unidas. Puesto que los hombres están entrenados desde su más tierna infancia a reaccionar de este modo, consideran estas distinciones como algo dado, como un elemento vital inseparable. Pero cuando observamos que dos pueblos con tradiciones sociales distintas reaccionan de modo distinto ante aquello que al observador le parece una situación de estímulo idéntica, comprendemos que la experiencia es mucho menos fija, ab-

solita de lo que creíamos. Cada lenguaje ejerce su influencia sobre aquello que ven los hombres que lo emplean, sobre lo que sienten, la forma en que piensan, las cosas de que pueden hablar".

Este testimonio puede servirnos perfectamente de "eslabón(116) de engarce" con el apartado siguiente, sobre todo teniendo en cuenta estas otras precisiones: De momento, creemos conveniente resaltar el paralelismo de presupuestos hermenéuticos del autor citado con los postulados en la presente investigación. Ello nos alienta a proseguir por la senda emprendida, corroborada también por una pléyade de etnolingüistas que nos han precedido: H. Hoijer(117), Dorothy Lee(118), Floyd Lounsbury(119), John B. Carroll(120), Brown(121), Lenneberg(122)...

El balance de tales investigaciones concuerda, por lo general, con las tesis más moderadas de Sapir, distanciándose de los "delirios" idealísticos de Whorf. Buen exponente de todo ello lo tenemos en el nuevo problema abierto a la ciencia de la cultura: ¿Cómo se explica que pueblos que hablan la misma lengua posean a menudo culturas distintas y que, por el contrario, pueblos que habitan los mismos territorios y revelan una relación cultural hablen lenguas distintas? .

Evidentemente este problema -no desconexión con el del lenguaje De beneficiis-, admite una solución "difícil" desde los postulados deterministas de Whorf; no sucede lo mismo aceptando el principio del relativismo lingüístico en el sentido moderado -no fuerte- de Sapir. Desde otro punto de vista, digamos que esta orientación del maestro es la que prevalece también en la "lingüística" moderna y la teoría de los linguistic universals(123) conforme se desprende de los siguientes testimonios:

- "En los dialectos la divergencia es sólo la mitad del cuadro completo, la convergencia la otra mitad"(124)

- "Hay grupos semánticos (muy diferentes en esencia), pero otros que están delimitados de manera precisa y que quedan poco más o menos constantes; tales son por ejemplo, las partes del cuerpo, las relaciones de parentela, los fenómenos de temperatura, las acciones cotidianas de la vida humana"(125).

- "Como todos los hombres habitan el mismo planeta y las condiciones de vida sobre él son idénticas explicarían la presencia de universales, además de que hay dominios en los que la naturaleza misma traza los límites de la sectorización lingüística que es cuando las lenguas coinciden" (126).

- "El mismo Hjelmslev que afirmaba taxativamente que ya no hay en nuestros días lingüista digno de tal nombre que pretenda sostener categorías inmutables del pensamiento o de una realidad extra lingüística no puede menos de reconocer que hay hechos universales que son los que prácticamente constituyen la definición del lenguaje y que por tanto están presentes en todas las lenguas, tales como la materia-forma, interdependencia de significante y significado, expresión y contenido (...) y certaines catégories sémantiques" (127).

... ..

En fin, desde los presupuestos apuntados, iniciamos la siguiente sección destacando que la teoría de los linguistic universals en modo alguno invalida nuestras "tomas de posición" iniciales -sino que las ratifica-, pues las palabras, las estructuras lingüísticas son flechas que indican dirección de profundidad que el hablante normal en su apertura a la realidad coloca ingenuamente y que hay que aprovechar para llegar al fondo de la realidad.

Serrus decía que cada lengua era expresión de una o más metaafísicas que se habían plasmado a través de los siglos. Evidentemente, desde el punto de vista de lingüística moderna, podemos reconocer que la lengua conserva en estado fósil estructuraciones pasadas que el hombre se ha dado de su experiencia antigua del mundo. No olvidemos las palabras de Heidegger en el sentido de que "el mejor regalo que puede entregar un pensar está en lo no pensado" y también aquel otro pensamiento: "la lengua es la poesía originaria en la que un pueblo poetiza al ser" (128). Para Zubiri también hay un hecho, según él, innegable y fácilmente constatable; "el hecho de que el lenguaje deja traslucir estructuras conceptuales, propias de la mentalidad, es decir, de la unidad intrínseca, honda y radical que se da entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma" (129).

3)-Parámetros filosóficos del vascuence.

a)Esquema anticipador:

A la luz de la exposición precedente nos proponemos documentar mediante los sustratos lingüísticos del vascuence el preindoeuropeísmo subyacente a la concepción ético-social de la "utopía" senecana. Dada nuestra condición vascófila estimamos más pertinente ceder la palabra a las autoridades vascófonas, al objeto de descubrir el paralelismo entre el espíritu profundo de su lengua con la categorización personalista-relacional -y la temporalidad metafísico-moral-, subyacentes a la dinámica benefactora.

En este orden de cuestiones, ratificadoras de la metafísica energetivista, desde la nueva perspectiva de la etnolingüística, consideramos conveniente explicitar la complementaridad de los categoremas semánticos más representativos del vascuence, cuales son el uts(130) y el itz(131), el gogo(132) y el gogortu(133)..., para proseguir nuestra exposición con los paradigmas verbales de claro sentido "personalista" y sus desemejanzas temporales con la estructuración tripartita de las lenguas S.A.E.

Conscientes del valor documental de tales sustratos lingüísticos hemos querido fundar "científicamente" su conexión con el lenguaje senecano en el De beneficiis y ahora pretendemos reafirmar y ratificar nuestros postulados interpretativos, recurriendo a testimonios tan autorizados como los de A. Goenaga(134), J. Gorostiaga(135), A. Campión(136), R.M. Azkue(137), J.M. de Avala(138)... Ellos son los que mejor pueden guiarnos para aprehender el espíritu de la lengua y establecer a través de los fondos preindoeuropeístas del vascuence la "coordenada" etnolingüística de la "utopía" ético-social analizada. No olvidemos estas palabras de M. Alonso: "El condicionamiento filosófico que impone la lengua, no es tanto por la pobreza o riqueza de su vocabulario, cuanto por la carga de significación de sus palabras fundamentales y por la dirección que imprimen al pensamiento. Los entendidos saben muy bien que el Euskera radicaliza su expresión fónica y conceptual en una palabra, cuyo parentesco mental o analogía literaria con la palabra radical del pensamiento griego es sobremanera cuestio-

nable.

El griego recorre su aventura filosófica con el lógos. Lógos es todo lo que es y puede ser, y al lógos se reduce la verdad de lo que es; lo que de alguna forma no fuera lógos, bien puede decirse que no es ni concebible siquiera. El lógos lo invade todo, lo configura, lo esencializa.

En el Euskera, la palabra clave y radical es gogo. El gogo vendría a ser, pues, el logos de la mentalidad en vascuence. Ahora bien, el vascuence presenta y alcanza unos niveles y profundidades humanas y semánticas que no se corresponden con el lógos helénico. Si tradujéramos el gogo por lógos, o por espíritu, habríamos cometido una metábasis, entregando las llaves de los caseríos vascos a los éforos de las ciudades griegas" (139).

"El alcance de esta forma de pensar es insospechado. Nos remite a una transcendencia en la que las cosas asientan no tanto su realidad visible o tangible, cuanto su permanencia sobre el tiempo. Las cosas de suyo y por sí tienden al desfallecimiento; pero existe un aliento, un aire interior, una fuerza interna, que les presta vida y perdurabilidad" (140).

"El diálogo -esencia de cualquier filosofía posible- entre los que arrancan del lógos y los que se entrañan en el gogortu, habrá que concertarse sobre la base de que el lógos, al racionalizarse, engendra el hilozoísmo, característico de los primeros filósofos, mientras que el gogo, al formar el gogortu, produce el teocentrismo, peculiar de la mentalidad vasca. En la concepción griega, lo clásico es asentar cada vez con más fuerza las cosas en sí mismas; en la concepción vasca lo original consiste en asentar las cosas en la piedra viva que las mantiene en su ser. Quizá sea la dirección platónica y neoplatónica de la filosofía griega en la que el encuentro de las dos mentalidades sea posible y fecundo. Pero de momento he querido dejar constancia de que el Euskera ofrece unas virtualidades filosóficas, lastimosamente inexploradas " por quienes, con conocimientos más extensos y profundos que los míos, divierten su tiempo y su pasión en otras aventuras políticas y literarias que evidentemente no enaltecen ese sacramento cultural, filosófico y teológico que es el Euskera" (141).

b) -Complementaridad categorial:

El dinamismo categorial estoico-senecano puede ser documentado en el vascuence si tenemos en cuenta las connotaciones energéticas de categoremas lingüísticos tan representativos como el uts y el itz, polarizados en el gogo-gogortu. Al menos así se desprende de los análisis semánticos realizados por los Dres. Gorostiaga y Goenaga. Antes de dar cuenta de sus respectivas investigaciones, -que nosotros ratificamos mediante el análisis de aspectos lingüísticos "peculiares" como las formas de tratamiento interpersonal-, conveniente será recordar la acepción profunda de la derivación primaria del gogo, esto es, el gogortu. El propio M. Alonso, haciéndose eco de las autoridades vascófonas, nos la presenta de esta manera: "Es por la palabra gogortu por la que podemos adivinar la acepción primarial y radical de gogo. La función que cumple el verbo gogortu es la de explicar el cometido que realiza la voz radical gogo, que no es otra que el de mantener las cosas en la realidad que les es propia. Las cosas en la mentalidad lingüística del vasco, son verdad en la medida en que perduran en su ser. Su verdad no son ellas, sino su perdurabilidad. Son si perduran y sólo porque permanecen." (142)

Esta fuerza cohesiva del gogo-gogortu transparece meridianamente en las supercategorías lingüísticas del uts-itz que tematizamos seguidamente. No consideramos necesario explicitar el paralelismo y correlación con el cuadro de categoremas bimembre -presidido por el tò tí- ofrecido en el capítulo I (Cfr, pp. 25 y 31). Si tuviéramos alguna duda al respecto, sería suficiente para disiparla consultar el estudio realizado por el Dr. Gorostiaga, -siguiendo el método de la analogía filosófica, de las "equivalencias" entre gogo, pneuma, lógos, nous y otras voces grecolatinas equivalentes (143).

Bajo tales supuestos recojamos la negatividad, exigitiva de positividad, caracterizada por A. Goenaga en su estudio monográfico: Uts: La negatividad vasca:

Uts interpreta, en cuanto expectativa fallida, una doble realidad:

a) La ausencia de un contenido real o ideológico que suele, puede, debe estar integrado en la realidad estática o dinámica o en

el concepto de que se trata, y

b) el choque afectivo que surge en el ánimo ante esta privación o ausencia que chasquea nuestra expectativa.

Ahora bien, esa ausencia connota un esquema de exigencias anticipado en la conciencia, esquema con el que afrontamos el objeto. ¿De dónde procede este esquema? ¿Por quién o por qué y cómo está creado ese esquema? La costumbre, la esperanza, el concepto previo... son los factores que entran en la estructuración de ese esquema. En ese esquema caben exigibilidades tan precarias como la forma del recipiente que sugiere un contenido, o la recurrencia de un hecho, un florero por demás interesante en el escaparate de una floristería que ayer vi expuesto. Toda la sistematización ideológica nos ha presentado ejemplos de sobra.

"El hombre armado de ese esquema, con la expectativa consiguiénte constata que la cosa no es cómo..., que en la cosa no hay lo que, que la cosa no está donde...;... no es más que... se podía esperar, se podría exigir... El hombre expresa esto con la negación. Negar es típico del hombre. Dice que no, y el no puede atañer a tantas cosas! De aquí la heterogeneidad de negaciones posibles que, al quedar de una u otra manera sumidas en el uts, hacen de este término un instrumento adecuado para expresar una multiplicidad de negaciones. Todos los sustratos del ser quedan subsumidos en sentido vertical, desde los cosmológicos hasta las más delicadas regiones metafísicas, donde se agitan esas realidades tan atormentadas por los filósofos y a la vez tan atormentadoras, como el desvalor metafísico, el mal moral, el error y sobre todo la nada." (144)

Uts, pues, puede ostentar la categoría de la no-idad, de la supresión de la nada.

La "negatividad" vasca, documentada magistralmente por el autor en una pluralidad de campos temáticos, tan amplia como puede verse a continuación, se corresponde con la "positividad" del itz, explicada por el Dr. Gorostiaga en su estudio citado: Introducción a una Filosofía Vasca y de la cual daremos cuenta una vez recogida y comentada la tabla semántica subsiguiente. Veamos la transcripción lingüística aludida en el esquema psicológico precedente:

<u>MUNDO</u>	<u>EXPECTATIVA</u>	<u>RAZON</u>	<u>DEFRAUDACION</u>	<u>EJEMPLO</u>
Cosmológico	Continuidad	Hábito Estructura mental	Discontinuo	<u>Utsuneak</u>
	Vestido Mezclado	Hábito Hábito	Sin vestido Sin mezcla	<u>Uin-Utsik</u> <u>Ur utsa</u>
Neto, puro, solo, simple-	Estructura desarrollada	Naturaleza	Sin desarrollar	<u>Izen utsa</u>
	Limitado	Experiencia	Sin límite	<u>On utsa</u>
	Compuesto	Experiencia	Simple	<u>Gogo utsa</u>
	Consistencia	Naturaleza	Fútil, vano,	<u>Uskeri</u>
Valor	Eficacia	Experiencia	insignificante, ineficiente	<u>Utsal</u>
	Valor Técnico	Naturaleza	Fallo	
Acierto	Moral	o Técnica	pecado error	<u>uts, utse-</u> <u>gite</u>
	Perfección	Varias razones	Imperfección	<u>uts</u>
Ser y tener bienes	presencia	pobreza	ausencia	
Ser	Algo	Naturaleza	Nada	<u>utsa</u>

(145)

Obviamente, no podemos recoger, sino sucintamente, el amplio material documental aportado por la autoridad citada para fundamentar a través de su triple fase descriptiva, ideológica y metafísica la tesis de que el uts constituye desde una perspectiva analítico existencial, reflejada en sus principales campos semánticos, el principio dinamizador de la subjetividad vasca. Pero queremos transcribir, además de las traslaciones precedentes, ciertas conclusiones concordantes con nuestra hipótesis interpretativa de la "utopía" ético-social senecana, esencialmente vinculada al celtiberismo peninsular, de signo energetivista, y reflejado en los documentos etnolingüísticos: relatos de Estrabón y el euske-ra. Veamos algunos testimonios "aproximativos" a la claritas y dinámica benefactora, extraídos de la misma fuente:

"Al aplicar el esquema con el que nos hemos hecho en la sistematización ideológica ha permanecido inédita la aplicación a la nada

del uts. ¿Cuál es la expectativa fallida a la que alude el uts, nada? ¿Qué a priori, qué exigencia sería la fuente de esa expectativa tan estricta que fallida nos da la nada?"(146).

La respuesta se deduce de lo que viene a continuación: Aunque fallen todos los entes, aunque fallen las realidades, lo que no puede fallar es la Realidad. La negación es esencialmente negación de algo o no tiene sentido. El hombre animal de realidades quedaría desguarnecido. "El hombre navega en el mar del ser que es su morada. El gusano que roe la entraña del árbol va produciendo el vacío en la misma entraña del ser que es su morada. Pero es que el ser del árbol tiene unas dimensiones muy limitadas. Y las apetencias del gusano son también limitadas!"(147)

"Pero la inteligencia que tiene una orientación constitutivamente lanzada a la existencia, la necesita como necesita el hombre el aire para respirar. La existencia es el aire en el que respira la inteligencia. Está abierta a la realidad. Necesita de la realidad. La ausencia, el utsa cuyo andar por nuestro mundo ideológico es efecto de una hipostatización del sentimiento de fallo, no tiene otro sentido profundo que la ausencia de los seres, pero que es inconcebible sin el ser".(148)

Uts, pues, conserva su prodigiosa adaptabilidad. Es una maravillosa categoría que subsume toda negatividad. Pero jamás podrá hipostasiarse como un otro del ser. Siempre será vacío, solución de continuidad, pecado, error, nada... pero siempre dentro del ser, dentro de esa atmósfera. El dinamismo mental del hombre dispuesto, abierto a la realidad necesita, exige esa realidad. Sí y no son incompatibles. El uts es el no, pero el no de algo. El ser es el sí. Pero hay algo que no admite el no a no ser como negación de límites: Izan-utsa, que es al mismo tiempo Egi-utsa que no son el universal vacío que proponía Hegel sino el ser sin mez- de potencialidad, de limitación, el ser en su totalidad. Aquello que queda después de suprimir siquiera mentalmente todos los en- tes.

Valdría la pena ver si la nada no se revela como lo que se distingue de todo ente y esto que se distingue de todo ente es lo

que llamamos ser.

Hablar de nada, en realidad, es estar hablando del ser que no se deja representar ni reproducir. "Al fin y al cabo, lo que los místicos medievales habían dicho, Dios es el inconcebible, el innombrable, porque supera todo concepto, está mas allá de todo nombre: es la pura realidad: Izate utsa, es el ser sin aditamentos, el puro ser, en el que todo es ser, sin límites, sin concesiones, ese maravilloso mar en el que el entendimiento humano quedaría abnegado y tras el cual corre, suprimiendo mediante la negación, los entes para quedarse con el ser" (149)

"Un repaso superficial a la historia de la filosofía nos daría la impresión de aspectos totalmente opuestos, según las perspectivas que cada uno de los filósofos ha adoptado, pero dudo que haya filosofía que temáticamente haya cubierto con tanta precisión y por vías tan dramáticas todo el campo de la negatividad como esta simple palabra vasca con alma y vitalidad admirables" (150).

La vertiente moral de la metafísica energetivista implícita en el uts también nos descubre el paralelismo entre el "dinamismo benefactor" senecano y el "ideal ético-existencial" del celtiberismo primitivo, representado con más pureza que nadie por la lengua vasca: No se trata de estructuras, exigencias puramente convencionales. Son tan profundas como la naturaleza misma del hombre, y del ser, sus conveniencias en cuanto agente moral que está comprometido en la realización de un proyecto existencial que sólo en parte está en sus manos delinearlos.

En realidad, el hombre se encuentra lanzado al mundo, metido en la vida. Despierta a la vida y en ella tiene que actuar. El vasco tan jugador de juegos fuertes en los que la habilidad se conjuga con la fuerza y que exigen la absorción completa del hombre en ellos, ha visto en la vida un juego y en cada momento de ella una jugada que el hombre tiene que realizar. El proyecto existencial que tiene que realizar ya está dado en sus líneas generales. Siempre queda en sus manos y a su iniciativa u-

na especialización, un estilo, un dejar jugar al artista y al creador que todos llevamos dentro. Pero el hombre tiene que jugar como hombre. Ante todo, eso y sólo eso. Cualquiera otro reglamento, cualquier otra exigencia le es ajena: esa resume todas las demás.

"El hombre se ve en el compromiso en el que le han puesto de jugar como hombre. Y esa exigencia que, como digo, se especifica o, mejor, se individualiza en cada momento, en cada situación, según una estructura regulativa general pero con múltiples decisiones posibles dentro de la fórmula exigida, se hace patente al hombre. Es la situación del pelotari que en un momento determinado tiene que actuar: ese actuar está preparado. Un entrenamiento adecuado ha puesto al jugador en perfecto funcionamiento de reflejos, plétórico de energía y facultades, con el sistema nervioso bien templado, con una moral elevada. Todo hará falta si no quiere faltar, fallar los reflejos para ponerse allí donde conviene, como conviene, con la fuerza, temple, seguridad y energías que conviene. Y llegado el momento oportuno distender el brazo y dar a la pelota el impulso debido, exigido por las reglas: medido, exacto, dirigido adecuadamente. Cualquiera de las exigencias que no se cumplan supondrá un fallo: uts egin du. Ha hecho fallo, dirá el vasco! (151)

Las dos dimensiones del mal moral están al descubierto. Hay una actuación positiva. Se trata de una actuación. Pero ha fallado el acierto, la adecuación, las exigencias que iban implicadas en su actuación. El uts no está en lo positivo: está en la carencia, en la privación debida, en la ausencia de adecuación. El uts por tanto, en el estricto sentido, ha aparecido en la inadecuación. Cada uts es transcendental. No es cuanto un tanto perdido pueda hacernos perder un partido. Verdad es que hay tantos decisivos, actuaciones que pueden tener ulteriormente efectos decisivos. Hay actos y actos. Pero lo decisivo es la repetición de actos que indican un fallón. En la teoría de la estructura ética del hombre lo principal de los actos individuales, de cada una de las jugadas está en la repercusión, en el carácter, en la manera de ser, que

constituída por los hábitos tiene a su vez una influencia profunda en la vida moral.

El uts, por tanto, "tiene fundamentalmente con sus adláteres, makur, okere, gaizto, un parentesco ideológico que viene a reforzar el mismo sentido de privación de lo exigible que hemos visto destacarse en uts. Aquéllos, oker, makur, ogen el defecto de rectitud (zuzen), uts el de plenitud de acierto" (152).

A la vista de la interpretación ético-metafísica del uts, ofrecida en la tesis doctoral de Goenaga, podemos preguntarnos ¿si los cultos nocturnos de los cántabros a un dios sin nombre, celebrados en medio de danzas (Cfr. pg. 168) no constituirán el correlato étnico de su especificidad lingüística? Nosotros, a la luz de los presupuestos aludidos en la exposición de la hipótesis Sapir-Whorf, creemos que sí. E, incluso, admitimos que la influencia estoica de los climas, justificable desde la misma hipótesis, puede ser la causa de las desemejanzas accidentales entre la claritas senecana y la negatividad vasca. Negatividad esta, "exigitiva de positividad", y cuyo reverso viene dado por la categoría complementaria del itz, más próxima, si cabe, a la luminosidad de la claritas estelar turdetana.

Un repaso a la obra de J. Gorostiaga puede corroborar nuestro aserto y aportar nuevos argumentos "idiomáticos", relativos a la metafísica energetivista senecana y el personalismo de su ética benefactora, rasgos ambos de claro signo preindoeuropeo y celtíbero, contrapuestos al sustancialismo y objetivismo helénicos:

La categoría del itz, semánticamente emparentada con gogogortu (= lo de arriba y endurecer, respectivamente) (155), podemos traducirla por manifestación, palabra, Verbum latino -en su acepción profunda-, o Lógos griego -equivalente a Uabar-; al igual que ella recibe su radiación y fuerza del primum analogatum, (constituido por el gogo), su dinamicidad metafísica transparece en una constelación de términos claves definitorios del espíritu de la lengua; aunque pertenecientes a diversos campos semánticos, "correlativos" a los cubiertos por el uts, todos ellos

conlleven unas connotaciones activistas, sumamente afines al energéticismo del Lógos estoico-semítico, a la metafísica de la luz y a la claritas senecana. Consideramos suficientemente ilustrativa la siguiente representación, comentada por J. Gorostiaga:

a) Bakoizsa(=cada uno):

"La individualidad propia la designamos diciendo: bakoitza. Ya este vocablo es de estructura completamente filosófica. Bakoitza, es cada uno, la persona propia -traduciéndolo al pie de la letra- el verbo de cada uno. No conocemos lengua alguna en que la personalidad humana se signifique con más fuerza y relieve. Los griegos llamaban luz(=fos) a la vida humana. Algo de eso dice también nuestro bakoitza; no es menester que para la exactitud de este paralelo que entre las significaciones de itz figure la de luz; propiamente fos o fáos(=luz) lo mismo que fainein (=aparecer) femí(=digo) y otras palabras del mismo grupo significan en griego una manifestación o una acción manifestativa; todas estas voces helenas vienen del sanscrito bha o bhan que es manifestar"(154)

Idéntico es el grupo que forman los compuestos y derivados de itz; con la diferencia de que en griego no hay una palabra de corte metafísico tan correcto como el de bakoitza para designar la personalidad humana; lo que en griego queda en meros componentes, forma en vascuence una construcción magnífica; bakoitza encierra toda una doctrina sobre la personalidad humana; "es la manifestación individual de cada uno, es lo que a cada uno le distingue de los demás por esa especie de luz y resplandor que le es propia"(155)

b) Bizitza(=vida):

Otro término comparable al bakoitza, y no menos rico en contenido filosófico, es la palabra bizitza. "Si bakoitza es la manifestación integral de la propia personalidad, bizitza es la manifestación integral de la vida(...) ciertamente, el hecho de que el sufijo itz se emplee para significar esos dos conceptos tan centrales de la filosofía, denota claramente que el itz tiene un sentido todavía más plétórico de valores filosóficos que el lógos griego." (156)

c) Izar (=estella):

Consideremos la palabra izar. "No habrá dificultad en considerarla como compuesta de iz o itz y ar. Conocemos ya la significación de itz (=lógos). Para comprender en su sentido verdadero la significación de ar tenemos que tomar la precaución de no fiarnos excesivamente de la traducción o traducciones directas que sus derivados puedan tener en otras lenguas. Ar es una raíz vasca a la que la mentalidad popular ha tenido que asignar un sentido unívoco. Esta afirmación es, sin duda, un apriorismo que vale mientras con razones positivas no se pruebe lo contrario. Porque una palabra tiene un solo sentido mientras no se pruebe que tiene diversas acepciones: los casos contrarios hay que probarlos como excepciones que son de esa regla general!" (157)

Con tales presupuestos metodológicos la autoridad mencionada aporta una serie de argumentos en los cuales aparece de forma fehaciente las connotaciones dinámicas, energetivistas y de dependencia ontológica que conlleva, en sus diversos usos, la raíz ar. Veamos algunos de ellos:

"Ar, como sustantivo, significa animal de sexo masculino. Sabido es que masculinidad era para la mentalidad antigua lo mismo que causa o elemento agente; así como la hembra, en todo género de cosas, era el elemento pasivo. Séneca nos dice que los egipcios consideraban la piedra como elemento masculino y a la tierra como elemento femenino (naturales quaestiones). No tendrá ningún parentesco con la circunstancia de que los vascos llamamos aria a la piedra? De todos modos tenemos que ar, como sustantivo, incluye la idea de hacer y crear, pues el sexo femenino no tiene en la filosofía antigua más función que tomar y concebir (= artu, concupere) y dar de su propia sustancia al ser que ha recibido del sexo fuerte. Esto supuesto, es lógico que la masculinidad reciba el nombre de artasuna" (158).

"Fijémonos ahora en ar como sufijo. El sufijo ar o tar, con poquísimas excepciones (si es que son excepciones las que se aducen como tales), indica procedencia. Ahora bien, la procedencia no es sino la indicación de la causa de que procede un ser cualquiera. No desvirtúa lo más mínimo esta consideración la circunstancia de

que los sufijos ar y tar indiquen no precisamente los padres, sino muchas veces el pueblo o la familia de que uno proceda; la agrupación social a la que uno pertenecía se consideraba en la antigüedad como causa de la existencia y de la conservación del individuo; esto sucedía, por ejemplo, con la ciudad en Roma y Grecia". (159)

"Converge a la misma significación fundamental de ar el sufijo de genitivo aren, que indica procedencia y origen; y por tanto la causa de donde uno procede, como antes se ha dicho". (160)

La analogía descendente y la dependencia ontológica del gogo, imperante en el euskera, viene confirmada seguidamente teniendo en cuenta la pluralidad de campos semánticos a los cuales es extensible el dinamismo del ar, no sólo en el vascuence, sino en otras lenguas a donde alcanza su influjo:

Hay otro sufijo de índole altamente filosófica en vascuence, que confirma también esta misma significación que hasta ahora vamos encontrando en el radical ar. Es el sufijo arsuna o osuna. La particularidad más importante de este sufijo para la lingüística y la filosofía es que en griego existe el mismo sufijo en forma de súne. "Así en dikaíosúne, eleemosúne, kleptosúne, mnemosúne, sofrosúne. Comparemos el sufijo griego y sus casos particulares con sus correspondientes vascos. Ambos grupos de derivados convienen en que denotan cualidades buenas; aún en el caso de la kleptosúne que era envidiable en una sociedad que vivía de la guerra y la piratería, como era el pueblo griego cuando se introdujeron en él estos vocablos. En vascuence, donde los derivados son mucho más numerosos, es evidente que se trata de una cualidad buena; así en ontasuna (=bondad), eder tasuna (=hermosura)...

Una circunstancia digna de tenerse en cuenta es que este sufijo no existe en latín ni en ninguna otra lengua que nosotros conozcamos. Los pocos casos derivados de este sufijo en la lengua griega y su ausencia en latín y lenguas similares parecen demostrar que es un sufijo tomado de algún idioma de distinta familia. La presencia del sufijo en términos eminentemente culturales, como son la dikaíosúne, sofrosúne y mnemosúne, hace pensar instintivamente en barbarismos cultos que los griegos tomaron de los orientales cuando aún se sen-

tían muy inferiores en cultura social y política a los pueblos de Asia Menor".(161)

Como una curiosidad, digna tal vez de tenerse en cuenta, veremos notar la ausencia de la sílaba ar en el sufijo griego. Esa desaparición nos choca precisamente por observar la riqueza con que el prefijo ar está representado en griego en una significación no muy ajena a la que suele tener el sufijo ar en vascuence. Lo cual hace sospechar que el griego no se daba cuenta del dinamismo de ese prefijo al asimilarse las palabras enumeradas; lo que él incorporaba a su lengua materna eran términos representativos de una cultura superior a la suya sin fijarse precisamente en la fuerza de las palabras.⁰ Ocurre también sospechar que todo ese conjunto de palabras griegas derivadas del prefijo ar pudieron también tener un origen extranjero, pues casi todas son de matiz cultural muy marcado: así por ejemplo arjé y todos sus derivados. Los latinos, más alejados del centro cultural de Asia Menor, incorporaron a su lengua muchas menos palabras de prefijo ar -y ellas también de cierto nivel cultural- como arx, ars, arcus... En cambio, el vasco ha conservado, lo mismo en el arsuna que en todos los compuestos de ar, la índole primitiva que ese término tuvo que tener, es decir, su significación de elemento agente. Esto sucede muy especialmente en el término artasuna, al que arriba hemos hecho alusión"(162)

Por nuestra parte hemos de añadir que la utilización de la partícula ra de los verbos dobles, analogizadores -según Artaloea- de las dos formas de "actuar" de la naturaleza, no viene a ser sino una metátesis eufónica del radical ar.

Su valor documental de la metafísica energetivista aeltibera viene igualmente corroborado por su amplia difusión en el léxico vasco: aizcolari(=leñador), indar(=fuerza; ind como prefijo es corrupción del verbo egin o hacer), senar(=marido), ari(=piedra), artu(=tomar), arsi(=de nuevo)?, ari(=cosa, equivaliendo tal vez a la hyle griega, comienzo de todas las cosas), are(cosa), are(=sala, sitio, que podría equivaler al topos griego), azkar(=rápido)...

Entre las mismas imprecaciones -comenta el Dr. J. Gorostiaga- encontramos la de aren(=¡por Dios!), que recuerda las imprecaciones religiosas de la antigüedad. "Según Estobeo(eclogae, I, 10), para los pitagóricos no existía mayor juramento que el de la tétrada, origen de todas las cosas. ¿Será que también el vasco aren, es una invocación del principio de todas las cosas? Nos inclinamos a pensar que sí, por razones que tal vez desarrollaremos al tratar de las teorías psicológicas contenidas en la lengua vasca"(163)

De todas maneras, por ahora, creemos haber acumulado pruebas suficientes para justificar la interpretación que hemos dado al radical ar de izar(=estrella) al afirmar que danota el principio o elemento agente de esa misma manifestación que es iz. Como resultado de todo ello vamos a analizar otros semantemas, vehiculizados del espíritu energétivista y relacional de la lengua. Aunque la complementariedad categorial del uts-itz se deduce con claridad de lo expuesto, lo que viene a continuación en modo alguno es ocioso.

d) Izara(=capacidad de manifestarse por sí mismo):

Esa capacidad puede ser indudablemente innata o participada. Creemos que los vascos atribuían a los astros una capacidad de manifestarse participada y dependiente; porque la denominación Jaungoikoa, atribuida a Dios, es incompatible con otros principios de manifestación independientes. "En la jerarquía de los seres el primer principale(...), excluye la existencia de un ser que no le esté subordinado; puede haber principales secundarios, pero éstos tienen que estar sometidos al principale absoluto, lo mismo que los seres ínfimos lo están a sus respectivos jefes o principales"(164)

¿Tiene el vasco alguna frase que nos indique el origen primero del ser? Naturalmente que a esa pregunta no podemos contestar diciéndole que esa fuente primaria del ser o del itz(=lógos) es Jaungoikoa. "Esa respuesta será verdadera, pero con una verdad que no la sacaríamos nosotros de la estructura misma de las palabras vascas, sino de creencias y tesis conocidas independientemente del ascuence. Hay una palabra, que entendida en toda su pureza y rigor nativo no puede significar sino divinidad, en cuanto la divi-

nidad es fuente primaria y suprema del ser, del lógos, del itz?(165)
Esa palabra es la que viene a continuación:

e) Argia (=principio de verdad):

Esta término lleva en sí un contenido filosófico que "eleva el vascuence a la categoría de las filosofías que más han elevado a los pensadores que trataron de remontar el vuelo del pensamiento humano a las alturas de la divinidad" (166)

Argia es el término que mejor caracteriza a la filosofía de la luz. La luz ha jugado un papel importantísimo como metáfora primordial para expresar las teorías metafísicas más bellas de la historia de la filosofía. "La luz es, no sólo, el medio más importante con que los ojos sensibles del hombre pueden sin esfuerzo ninguno contemplar llenos de gozo el mundo que nos rodea, sino que ha sido además para razas y culturas enteras la imagen más perfecta que expresaba y al mismo tiempo iluminaba el mundo de su inteligencia"(167)
Buen exponente de ello es el iluminismo agustiniano y la claritas senecana.

Las palabras itz, izar y otras mil que podríamos recoger del vocabulario vasco, nos demuestran que la filosofía vasca ha cultivado con intensidad extraordinaria el tópico siempre fecundo y muchas veces admirable de la luz para la dirección del pensamiento humano. Entre esas palabras ocupa el lugar preminente la palabra argia. Y no estará demás recordar también, la negatividad exigitiva de positividad del uts, que corrobora nuestro aserto desde el punto de vista, no morfológico sino semántico.

f) Egia (=verdad):

Si argia en su significación más profunda quiere decir principio de verdad, egia, morfológica y semánticamente emparentado con egin (=hacer), es su resultancia. La verdad es para la mentalidad indoeuropea, troquelada por las categorías aristotélicas, un atributo criteriológico de la proposición, mientras que en vascuence con un trasfondo categorial preindoeuropeísta, común y afín al lógos estoico-senecano, las cosas son de manera muy distinta.

Egia, en euskara, es un atributo ontológico en el sentido más comprensivo de la palabra. Egi es radical de egin (=hacer); por lo

tanto, egia es la efección, la creación de todas las cosas. El itz(=lógos) no es sino la manifestación de esa efección. En otras palabras, podríamos decir que egia es algo así como el acto-verdad; ello nos permite afirmar que el término anterior argia es el principio subsistente de esa verdad y ese acto.

Por el valor paradigmático de los núcleos semánticos analizados ya podemos advertir la analogía descendente, imperante en el euskera, en relación con el gogo-gogortu. Ciertamente el paralelismo latente entre la categorización estoico-semítica, presidida por el tò tí, y el ámbito de los campos semánticos cubiertos por el uts-itz no puede ser más evidente. De todas las maneras, la inefable pluma del Dr. J. Gorostiaga ilustra, aún más, ese paralelismo con nuevos argumentos que nosotros nos resistimos a silenciar, aunque tan sólo sea, reproduciéndolos de forma muy sucinta, casi enumerativa:

- Significación correlativa del topos estoico con la localización del vascuence: Pedroren azpian(="en el debajo" de Pedro),
- Designación de la naturaleza de las cosas mediante el izena (=nombre); adviértase la presencia del radical izen(=ezan=ser).
- Denominación de los numerales en relación con un primer análogo de orden superior a todos ellos; este fenómeno, incorporado por las lenguas indoeuropeas de los sustratos culturales preindoeuropeos, se puede documentar fácilmente en el vascuence (Cfr. nota 168).
- Paralelismo morfológico en los derivados de itz con significación "negativo-exigativa": itzua(=ciego), itzal(=sombra), ilum(=oscuro), ila(=muerto)...
- Sentido relacional de las formas verbales auxiliares: izan, ukan, ezan, egin, edin. Este aspecto de transcendental importancia, por documentar el dinamismo, energetivismo y relacionismo jerárquico de la lengua vasca será objeto de atención especial en el apartado siguiente.
- La polarización cósmica, más o menos directa con el gogo, izara, argia, se constata también en la misma denominación del protagonista del "universo" que es el hombre, designado en el vascuence con el significativo nombre de gizar o gizon.

c) Valoración filosófica del verbo.

1- Teorías interpretativas:

Para Hervás y Panduro la parte nuclear del "artificio lingüístico" se centra en las estructuras gramaticales y, dentro de ellas, la flexión verbal ostenta la categoría de su núcleo más profundo, revelador del espíritu de la lengua por su menor alteración diacrónica y su protagonismo proposicional.

Admitiendo, además, con Larramendi y los tratadistas modernos, la contraposición y complementaridad entre el "espíritu" y la "materia" de la lengua, estimamos que una inspección de las teorías verbales eúskaras puede arrojar frutos de positivo de valor en orden al esclarecimiento de la "coordinada" etnolingüística del De beneficiis: Quintus Ennius tria corda habere se dicebat, quod loqui graece et osce et latine scire (Aulo Gelio: N.A. XVII, 17).

"El verbo ha dicho un insigne tratadista, es la gloria y el orgullo de la lengua vascongada. Otro, que por ser extranjero, juzgará más fríamente ha escrito las siguientes palabras: -La ciencia del lenguaje clasifica al vascuence entre los restos más preciosos de los tiempos antiguos, a causa de la construcción prodigiosa de su verbo-. A mí se me representa como un edificio de colosales dimensiones, levantado sobre anchos y resistentes cimientos. Si atendemos a la abundancia y solidez de los materiales, calificámosle de labor de cíclopes; pero en dirigiendo los ojos a las esbeltas torrecillas y afiligranadas agujas, lo debemos calificar de labor de hadas. Regularidad, proporción y armonía en las grandes líneas; minuciosa riqueza en los infinitos detalles. La nave severa es un hormiguero de formas; un bosque dentro de un templo griego. El ánimo empieza sobrecogido para concluir en fascinado. Las injurias del tiempo se pierden en la hermosura sin igual del conjunto. Se admira... La oda aletea sobre los finos análisis de la exposición didáctica" (169).

Tan maravillosa estructura no podía menos de provocar la elaboración de numerosas teorías encaminadas a explicarla. Y así ha sucedido. Entre todas ellas hay una que podemos denomi-

nar"clásica," porque con más o menos atenuaciones y restricciones , informa todos los escritos gramaticales de los escritores del país.Veamos sus distintas formulaciones, indirectamente ratificadoras del doble valor relacional del verbo izan:

- El Sr.Abate Inchauspe ha dado de ella la fórmula más precisa en su importante Verbo Vascongado. He aquí sus palabras:"La lengua vascongada no tiene más que un verbo. Este verbo tiene dos voces:la intransitiva y la voz transitiva.La voz intransitiva DA,NIZ,etc.,sirve para expresar un estado del sujeto, o una acción recibida, o una acción ejecutada por el sujeto sobre él mismo.DU,DUT, etc.,sirve para expresar una acción ejercida sobre una persona o cosa distinta del sujeto del verbo...Esas dos voces son complemento una de la otra, y no deben ser consideradas sino como constituyendo un solo verbo.Efectivamente, la misma acción necesita las dos voces, de igual suerte que necesita los diversos modos para expresar sus diversas relaciones. Así la acción de perder, de ofrecer, de principiar, de dar, de herir,etc., y en general todas las acciones transitivas expresadas en francés por los verbos activos, se combinan con la una o la otra de esas dos voces, según la acción se ejerza sobre un objeto extraño o sobre el sujeto mismo. Para expresar él lo ha ofrecido, se dice ES-KENTU DU, con la voz transitiva; para expresar se ha ofrecido,ES-KENTU DA, con la voz intransitiva" etc. (170)

-La teoría de Mr Darrigol, en el fondo se aparta poco de la anterior; se la puede considerar, según Campión, como un "unicismo mitigado" más que como un dualismo categórico.Una vez explicados los verbos sencillos(irregulares de Larramendi y sus discípulos), a los que considera como subalternos, por las fusiones de las formas transitivas e intransitivas en el infinitivo, nos ofrece el presente testimonio que resume su pensamiento: "No resulta solamente de esas observaciones que las fórmulas NIZ,DUT son los dos verbos primitivos de nuestra lengua; se hace preciso reconocer también que la naturaleza del verbo no se encuentra más que allí donde se halla , en cierto modo, fundida alguna de las

dichas fórmulas; lo cual nos conduce a esta última consecuencia: la lengua vascongada, propiamente hablando, posee únicamente dos verbos....El primero responde ventajosamente al verbo sustantivo ser, conocido en todos los idiomas; se usa siempre que se trata de afirmar en cierta manera la sustancia del sujeto. El segundo es una especie de verbo haber, afirmativo de la acción más general posible de un sujeto sobre otro" (170)

-Astarloa en sus Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva ha hecho un documentadísimo examen sobre las formas de la conjugación vascongada; en su obra no faltan observaciones dignas de su ingenio -sutil y sólido a la vez-, por "más que caiga en el perpetuo error de ajustar los hechos a una teoría formulada en vista de los mismos y que se supone estarlo a priori" (171); pero los puntos fundamentales que destacó en su célebre Apología de la lengua vascongada, no son muy diferentes de las formulaciones clásicas, relativas a la conjugación:

"El vascuence en su verbo, es un vivo retrato de la naturaleza. Si esta tiene dos modos distintos de accionar, los analogiza nuestro idioma en la división que hace de su verbo; con el verbo doble da a entender aquellas acciones que los entes obran con el concurso de otro agente; con el sencillo caracteriza las que activan los mismos entes sin el concurso de otro sujeto". (172)

"Para analogizar a la naturaleza en estos dos singulares modos de accionar, divide el vascuence su verbo en doble y sencillo; usa el sencillo cuando los entes ejercen sus facultades por sí solos; y el doble cuando con ellos entra otro agente. Si nuestros verbos no tienen características de doble acción son sencillos; pero si después de la primera letra de estos verbos vemos la sílaba RA, ya es doble; el verbo ICASI es sencillo, porque no vemos detrás de su primera i la característica RA y significa aprender por sí mismo; pero si decimos I-RA-KATZ-ZI, damos a entender que el ente ha aprendido por ministerio de su maestro, y con este verbo significamos lo que el castellano con enseñar" (173)

"Los entes unas veces hacen la acción representada por los

verbos, siendo otro ente el que padece; otras veces padecen, y otras veces padecen y hacen al mismo tiempo. Las lenguas para analogizar estos tres diferentes estados en que pueden comunicarse las acciones, han de tener tres diferentes inflexiones o verbos, así en el sencillo como en el doble; por lo mismo, el vascuence ha dividido sus verbos sencillo y doble, en activo, pasivo y mixto"(174); aunque las dos primeras son subsumibles en la tercera.

Completemos la exposición de la teoría clásica con el juicio valorativo de Arturo Campión, que se ha ocupado del tema en su monumental obra: Gramática de los cuatro dialéctos literarios de la lengua euskara.

Para la autoridad mencionada la teoría de Astarloa coincide con la de Mr. Inchauspe; y la de Mr. Barrigol es sustancialmente la misma, pues sus dos verbos activo y pasivo, no obstante la calificación de primitivos que les otorga, viene a considerarlos como la doble y necesaria manifestación de la potencia verbizadora, o lo que es lo mismo como dos voces. Si a lo indicado se añade que los verbos sencillos, o sea, los que se conjugan sin auxiliar, son posteriores a éstos; que se han formado por contracción, o por fusión del nombre verbal y el auxiliar, y que este radical es infinitamente variable, o, lo que vale lo mismo, que no existe radical, "tendremos sabidos los puntos capitales de la teoría verbal de más aceptación en el país, a la que por esta circunstancia, y por la de haber sido imaginada por los gramáticos naturales de él, se la puede llamar teoría indígena".(175)

La importancia de tales conclusiones radica -desde nuestro ángulo de visión- en la consagración de la victoria relacional sobre el sustancialismo en el campo de las flexiones verbales. Esta tesis, de trascendental importancia como posteriormente veremos, viene favorecida también por la autoridad (176) del "Príncipe Bonaparte": "El verbo puro es una cosa intangible que se manifiesta en medio de elementos muy tangibles, y que muy lejos de ser su producto, los domina con todo su poder al vivificarlos. El verbo es la vida"(177).

"El nombre verbal es la palabra que designa a un verbo, o

sea su propio nombre. Expresa la idea verbal con la mayor indeterminación de que es susceptible el sistema de la conjugación euskara. Así se explica el que sea siempre traducido por el infinitivo a otras lenguas, por más que su traducción exacta corresponda a un participio pasado"(178).

Creemos interpretar correctamente las palabras precedentes si afirmamos que el dinamismo verbal constituye una función integradora de la constelación de terminativos que complementan el sentido relacional del núcleo verbal. Nuestra presunción viene avalada, entre otras razones(179), por dos tesis complementarias defendidas también por el propio Príncipe Bonaparte:

-1ª:Carácter"gratuito" del aserto que sostiene la prioridad de la conjugación sencilla sobre la perifrástica.

-2ª:Capacidad verbizadora de los sustantivos existente en el vascuence.

Fijémonos en esta segunda peculiaridad, que explica también la primera, e iluminadoras ambas del dinamismo relacional:

En la lengua euskara, según Campión, son abundantísimos los verbos nominativos, o sea, los derivados de un nombre sustantivo o adjetivo. "Todo nombre puede convertirse en verbo o colocarse en situación de ser conjugado, añadiendo la sílaba verbalizadora TU o DU; de AUR -niño-, AURTU -aniñar-; de ARRI -piedra-, ARRITU -petrificar-; de GABE -nada-, GABETU -nihilizar-; de MOZKOR -borracho-, MOZKORTU -emborrachar-; de UR -agua-, URTU -derretir- (aguar); de GIZON -hombre-, GIZONTU -hacerse hombre, hombrear-. Lo propio puede hacerse con los adverbios. De HURRUN -lejos-, HURRUNTU -alejar-; de HARA -allí-, HARATU -ir a allí-; de NORA -a dónde-, NORATU -ir hacia algún sitio(desconocido para el que habla)-: NO-RATU DA? -¿a dónde se ha ido?-; de BEZALA -como-, BEZALATU -asemejar-, etc.etc. Igualmente los pronombres son fuente de varios verbos; de GEURE -nuestro-, GEURETU -hacer nuestro-; de ZEURE -tuyo-, ZEURETU -hacer tuyo-; de NEURE -mío-, NEURETU - hacer mío- etc. Cuando el verbo ha de expresar alguna idea de movimiento, propio o figurado, es muy frecuente que el sufijo RA preceda a la verbalizadora TU. De ON -bueno-, ONERATU -mejorar-; de BEGI -ojo-,

BEGIRATU -mirar-, etc. Otras veces, aunque pocas, se echa mano de los sufijos KA y Z."(180).

El colorido, donaire y precisión que tales frases pueden adquirir por esta admirable propiedad de las palabras vacongadas, es incalculable. Evita enfadosas y torpes perífrases, y favorece la expresión de las más sutiles y abstractas concepciones. Como modelo de bella y expresiva concepción, Campión aporta los siguientes ejemplos:

-"EZKONTZAK EGIN ZIREN JAINKOAREN HAURREN ETA GIZONEN HAURREN ARTEN, ETA ORRELA GUZIAK BAT BEZALAKatu ZIRAN= Se hicieron matrimonios entre los hijos de Dios y los hijos de los hombres, y de esta manera todos formaron como una raza".

-"ITURRIratutZEN DA KANTAZ, BAÑO ECHERalutZEN DA NIGARREZ= Se encamina a la fuente cantando, pero se encamina a casa llorando"

-"NESKATILatu BENO LEHEN, EMAZTETURIK AGERTU ZEN= Antes de llegar a muchacha, se mostró mujer ya".

Es completamente imposible, según el mismo autor, traducir en castellano la sobria y expresiva significación de estos verbos, derivados de BEZALA -como-, de ITURRI -fuente-, de ECHE -casa-, de NESKATILA -muchacha- y de EMAZTE -mujer-.

Para nosotros la raíz profunda de tal intraductibilidad radica en la imposibilidad de abordar el estudio de la lengua vasca desde la categorización sustancialista prevalente en las lenguas S.A.E. Semejante conjetura nos remite al apartado siguiente.

2-Dinamismo relacional:

El unicismo verbal, postulado por la concepción clásica, es susceptible de un desarrollo complementario, no exento de connotaciones filosóficas profundas. Esto es tanto más evidente teniendo en cuenta la convertibilidad de los verbos auxiliares con el izan -forma verbal vasca originaria- y el parentesco morfológico y semántico del mismo con la categoría del itz.

Si a ello añadimos la flexibilidad verbalizadora de los sustantivos y otros datos tan reveladores como la denominación euskérica del nombre (= izena), contamos con una constelación de datos (recuérdese también la complementariedad categorial del uts-itz), delatores de la metafísica energetivista polarizada

En el gogo, rector supremo de la epopeya relacional del verbo izan. Y la imagen que la lengua euskérica nos ofrece del universo de presupuestos, lingüísticamente justificables, no difiere en absoluto de la epifanía del lógos estoico-senecano, polarizada en el tò tí.

Un análisis minucioso de las formas auxiliares puede sernos extraordinariamente útil para confirmar el vector energetivista y relacional determinante del "espíritu profundo de la lengua".

El Dr. Gorostiaga, que en este orden de cuestiones, fue un maestro ejemplar, corrobora y refrenda tal orientación. Recojamos su línea de pensamiento:

"El verbo izan tiene una cualidad que le caracteriza y es que forma parte de una pequeña constelación de verbos auxiliares. Tales son los verbos ukan, ezan, egin y edin. Ninguno de estos cuatro auxiliares se usan en infinitivo en su oficio de auxiliares: ezan y egin como verbos transitivos tienen un sentido del que nos ocuparemos más tarde. La particularidad que hemos indicado consiste en que ukan tiene siempre un sentido claramente relativo. El refrán citado por Azkue (Morfología 515) ona dau belak larea obeagoa yaubea, expresa con especial relieve la bondad relativa que el prado y el amo de la vaca tienen para este animal; mientras que al decir ona da larea nos fijamos en la bondad cuasiabsoluta del prado así considerado. En el verbo ukan las cualidades que se describen son siempre relativas, no afectan como a término último al sujeto mismo que las posee.

¿Quiere esto decir que en la estructura de la lengua vasca los verbos ukan e izan expresan ideas completamente distintas? Contra esta conclusión se opone el hecho de que el verbo ukan sustituye a izan en la conjugación familiar. Es decir, que en ideas idénticas expuestas la una en estilo cortés y la otra en tono familiar, el vascongado usa para el primer caso el verbo izan y para el segundo el verbo ukan. Así naiz(= yo soy) se transforma familiarmente en la palabra nauk(= yo soy para tí-te soy). A nuestro modo de entender, no está aquí la diferencia, en que naiz sea un verbo absoluto y nauk relativo, sino en que naiz expresa mi relación

con el firmamento y nauk mi relación con el interlocutor. La connaturalidad con que el vasco pasa de uno a otro verbo indica la tendencia innata que tiene a expresar las cosas por sus valores relativos. Así por ejemplo, la frase de Isaac: -Quién eres tú, hijo mío? - la traduce Zavala diciendo: -Quién eres, hijo mío, para mí? (=nor zaitut ene semea?) (Cf. Azkue, Morfología 515).

Los otros tres auxiliares, edin, egin, ezan ofrecen la particularidad que sólo sirven para conjugar otros verbos en imperativo, subjuntivo y optativo. Es decir, son algo así como sustitutos de izan y ukan, que sólo se usan en indicativo, para la conjugación imperativa y optativa. Ekari dagidala es una expresión intraducible en castellano, y que aun en vascuence sólo tal vez en las raíces últimas de la filosofía de la lengua podría encontrar su explicación. Permítasenos intentar analizar el contenido de ese verbo misterioso.

El verbo egin, cuando no es auxiliar, se traduce como si fuera equivalente a hacer. Pero si miramos a sus radicales egi-n nos vemos precisados a concluir que este verbo tiene algo que ver con la verdad (=egia). Instintivamente ocurre pensar que nuestro egin puede ser análogo al latino producere (sacar a la vista, sacar a luz -como decimos en castellano-). Otro tanto sucede con facere que parece tener estrecho parentesco con facies, con fax (haz de luz, etc.). Es decir, que el verbo egin es equivalente a manifestar. De esta doble equivalencia se deduce que el egin conjugable y transitivo es equivalente al auxiliar izan; por tanto, nada tiene de particular que el egin auxiliar de las formas imperativo-optativas sea también al mismo auxiliar izan de indicativo.

Con esto tenemos que los dos auxiliares de indicativo izan y ukan corresponden y son equivalentes a los otros tres auxiliares, y que todos ellos son verbos eminentemente relativos, pues vienen a indicar una manifestación del sujeto agente. Confirmemos esta conjetura con una consideración más. Izan cuenta entre sus variantes la forma izen, de la cual viene sin duda el sustantivo izena (=nombre). Entre los otros auxiliares figura también el auxiliar esan; con

este verbo sucede lo que con egin, que se puede emplear como auxiliar de imperativo subjuntivo y potencial, y además como verbo transitivo no auxiliar, en cuyo caso significa hablar o decir. Como se ve, la convergencia que existe entre los verbos auxiliares para significar siempre una manifestación del agente no puede ser capricho de la lengua. Por cualquier lado que se analicen la significación de ellos nos conducen siempre a la misma conclusión" (181). Ello es tanto más relevante, habida cuenta la capacidad verbizada del nombre, el unicismo verbal y el carácter derivado de la conjugación simple, con relación a la perifrástica.

Las repercusiones morfológicas del dinamismo-semántico relacional, claramente corroboran también, que el hilo de Ariadna para descifrar el sentido profundo del verbo vasco, no puede ser la categorización sustancialista inspirada en el verbo griego einai o sus correlativos indoeuropeos. Recurriendo a un símil arquitectónico, sumamente plástico, nos atreveríamos a afirmar que pretender aplicar la clave categorial sustancialista al relacionismo verbal euskerico constituiría un error hermenéutico, no inferior a la aplicación de los cánones estéticos del Partenón a la Mezquita de Córdoba o a la Alhambra de Granada.

Sobre esta especificidad de la morfología verbal tampoco faltan testimonios elocuentes en los tratadistas clásicos:

"-El verbo vascongado es el más rico de Europa en formas lógicas. Sus flexiones expresan un cúmulo de relaciones a las que no se acercan siquiera, las lenguas más celebradas por la riqueza de su organismo" (182).

"-De lo que llevamos dicho fácilmente entenderá el lector que las multiplicadas conjugaciones del verbo vascongado no son diversos paradigmas por donde se conjugan diferentes verbos según su terminación, como los cuatro de la conjugación latina y francesa, las tres de la castellana etc.; ni diversos tensos, como las tres circunflejas, seis varítonas etc. del griego; ni conjugaciones de diversos verbos por su significación activa y pasiva sencillas, activa y pasiva dobles, media etc. como las del hebreo; sino diversas modificaciones de cada tenso según su vario complemento de pa-

ciente o de recipiente o de ambos, multiplicadas por los tratos cortés y familiares. De suerte que el presente de indicativo con sus tres voces y tratos tiene todas las conjugaciones sobredichas, el pretérito imperfecto las tiene todas, igualmente el futuro, y del mismo modo todos y cada uno de los cuarenta tensos del verbo vascongado"(183).

Los treinta años de investigaciones de Zavala sobre el verbo vascongado confirman plenamente la riqueza de flexiones relacionales aludidas; como anticipo de los paradigmas que recogemos en la sección final vamos a reproducir aquí la tabla de las conjugaciones ofrecidas por el autor para las flexiones de cada tenso. Fácilmente podemos colegir la especificidad relacional del euska-ra, si consideramos el cuadro siguiente:

TABLA DE CONJUGACIONES(184).

		<u>U S U A L E S</u>			
		<u>Corteses</u>	<u>Masc.</u>	<u>Femen.</u>	<u>Todas</u>
Activas	Puras...	6	5	5	16
	De recipiente	12	10	10	32
Mixtas	Puras	1	1	1	3
	De recipiente	6	5	5	16
		<u>25</u> ÷	<u>21</u> ÷	<u>21</u> =	<u>67</u>

	<u>A N T I C U A D A S</u>					
Activas de recipiente	<u>16</u>		<u>10</u>		<u>10</u>	<u>36</u>
Total de activ y mix.	41	÷	31	÷	31	= 103
Las mismas de pasivas.	41		31		31	103
Suma total de conjug.	<u>82</u>	÷	<u>62</u>	÷	<u>62</u>	= <u>206</u>

Esta riqueza"relacional"de la incomparable joya lingüística del verbo vasco, contrasta fuertemente con el reduccionismo sustanti-

vo del modelo S.A.E. Revela una categorización distinta y una concepción de la temporalidad diversa. Y ello es tanto más evidente, por cuanto el estado actual de lengua presenta tan sólo fragmentariamente la riqueza inicial de sus paradigmas verbales originarios. Esto es lo que constatan estas palabras del gran clásico de los estudios vascos, el Príncipe Bonaparte:

"Las terminaciones de doble régimen no pueden presentar el régimen directo mas que en la tercera persona; no siempre ha pasado lo mismo como lo probamos por primera vez llamando la atención de los lingüistas con los terminativos(...) extraídos del N.T., traducido al vascuence por J. de Lizárraga, impreso en la Rochela en 1571. Se verá por los ejemplos que cita que la conjugación vascongada, aunque maravillosamente rica todavía, no por eso ha dejado de perder la tercera parte de sus terminativos aproximadamente" (185).

Creemos que los datos aportados son suficientemente ilustrativos de la categorización personalista-relacional, latente en el vascuence, y causa explicativa de la carencia de homologación propia, respecto a las categorías lingüísticas indoeuropeas: voces, tiempos, modos, personas...

De todas las maneras un estudio minucioso de la apretadísima documentación aportada por Zabala, en su meritoria obra: El verbo regular vascongado del dialecto vizcaino (186) contribuiría poderosamente a la corroboración de nuestra hipótesis de trabajo. Dejemos por el momento tales formalidades gramaticales para ocuparnos de sus implicaciones filosóficas, mayormente concordantes con nuestro campo temático y competencias personales. Si anteriormente hemos destacado los aspectos metafísicos afines con la teoría De Beneficiis, fijémonos ahora en otras dimensiones complementarias y mutuamente concatenables. No necesitamos recordar que los presupuestos interpretativos de la hipótesis Sapir-Whorf, aplicados a los protosustratos lingüísticos celtíberos, representados en el documento milenario del euskara, constituyen el hilo conductor de la coordinada etnolingüística de la claritas senecana y su punto cenital representado por la dinámica benefactora. La metafísica energétivista y relacional polarizada en el gogo-gogortu del vascuence, habla por sí misma.

3-Derivaciones ético-gnoseológicas

De los epígrafes precedentes fácilmente se puede deducir que la cosmovisión vasca está regida "verticalmente" por el relacionismo trascendente y dinámico del "universo" con su principio unificador (gogo=lógos); pero no faltan en la lengua euskérica elementos complementarios para documentar un relacionismo "horizontal" igualmente afín con los parámetros categoriales y temporales, determinantes de la dinámica benefactora.

El esclarecimiento de esta segunda dimensión del preíndoeuropeísmo celtíbero, latente en la utopía social senecana y revolucionaria del universo moral aristotélico-platónico, presidido por la eternidad de las formas-modelo, no ha dejado de sorprender, por el alto valor de sus virtualidades epistemológicas a los tratadistas; los cuales, aplicando su observación a materiales lingüísticos "distintos", abocan a conclusiones "no diversas".

Aunque el ángulo de visión de tales expositores se centre primordialmente en la fecundidad de la categorización relacional en el terreno de las ciencias positivas y sus afinidades con las revoluciones lógicas y científicas modernas: física cuántica, teoría de la relatividad, geometrías no-euclídeas..., no estará de más ofrecer un breve "apunte" de los presupuestos espacio-temporales fundadores de tales concepciones.

Esta "aparente" digresión estimamos que no es superflua, entre otras razones, por las afinidades estoico-senecanas del espacio y el tiempo, -relativizados y no absolutizados-; y por la semejanza, a nivel profundo, de las formalidades lógicas interpretativas del universo "físico" y del universo "moral"; creemos haber hecho mención anteriormente de las modernas correlaciones entre la categorización sustancialista, inspiradora de las formas eternas, y la física newtoniana, regida por los parámetros "absolutos" del tiempo y de el espacio; e igualmente, de las semejanzas entre la física teórica moderna y la temporalidad heideggeriana, de indudable "inspiración" estoica en sus aspectos, no ontológicos sino formales.

Todo ello nos autoriza a establecer las afinidades y correlación entre la lógica interna de la revolución ético-social sene-

cana y los sustratos etno-lingüísticos celtíberos, documentables en la categorización personalista, relacional y dinámica, de la temporalidad vasca, paralela a la concepción estoica del universo como una "sucesión concatenada de eventos y causas".

a) Temporalidad relacional (valores lógico-científicos)

Estimamos que la mejor manera de establecer el puente entre la concepción euskérica de la temporalidad y el "relacionismo" del tiempo cualitativo, sustentador de la dinámica benefactora, pasa por la contraposición -anteriormente resaltada-, entre la idea de tiempo de las lenguas S.A.E. y no S.A.E.

Si conseguimos detectar la similitud de la concepción temporal del vascuence con los parámetros espacio-temporales perfilados por la hipótesis Sapir-Whorf en los sustratos lingüísticos preindoeuropeos -tan fecunda en el ámbito de las ciencias deductivas modernas-, tendremos una cabeza de puente inestimable para la cobertura de nuestros objetivos.

Tal empresa no es nada difícil si cotejamos alguno de los pasajes de Whorf citados, con la especificidad de los "modos" y "tensos" descritos por una autoridad tan representativa en el campo de la investigación histórica como el propio Zavala -que consagró 30 años a la sistematización y estudio del verbo-. Lástima que la moderna perspectiva de la filología conceptual y la nueva concepción de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, no pudiesen iluminar su dilatada y exhaustiva labor.

Asto no obstante, a pesar de su carencia de la "hipótesis de observación" de la categorización relacional "preindoeuropea", por nosotros postulada y no tenida en cuenta, -en cuanto nosotros conocemos- por la mayoría de los lingüistas, no faltan en el autor citado referencias muy claras, que la ratifican de la forma más fehaciente. Veamos "algunas" de sus declaraciones:

"Pero el tiempo del atributo del verbo puede compararse o sólo al momento en que se dice la expresión(...), o puede también decir relación al tiempo del atributo de otro verbo o adverbio, que debe acompañar para que concluya y perfeccione el sentido. Y en este último caso podrá ser que comparado con el uno, pertenezca a un tiempo, y cotejado con el segundo, a otro, según que

fuere simultáneo, anterior o posterior a cada uno de ellos(...). También el tiempo pasado y el futuro, en efecto, pueden estar más próximos o más remotos que aquel en que se enuncia la oración(...)

-De la varia combinación de una y otra circunstancia resultan las diversas modificaciones de tiempos, a las que para mayor claridad y exactitud llamaré tensos.

-El vascuence tiene tensos de todas las clases sobredichas: tensos próximos y tensos remotos; bien que en número notablemente distinto del de los otros idiomas; ya porque carece de algunos de los de aquellos(...), y ya, mucho más, porque es dueño de una multitud de ellos que no conocen los otros (idiomas), cuales son los excedentes desde los que aquellos cuentan respectivamente hasta los cuarenta.

-Los tensos se dividen en imperfectos y perfectos. Imperfectos, según la común explicación de los gramáticos, son los que necesitan de otro tenso expreso o sobreentendido para perfeccionar y terminar el sentido". (187)

"La perfección, pues, de los artículos, y por consiguiente de los tensos, se da a entender con la a inicial de los radicales; la imperfección con la e o en. Así agui, ator, antzu son radicales perfectos; y engui, entor, entzu, imperfectos.

-Y habida cuenta que los radicales perfectos están principalmente destinados a servir para la formación de los tensos presentes y los imperfectos para los pretéritos, todos los tensos perfectos habrán de llevar necesariamente artículos de algún presente perfecto, cuales son los de indicativo, consuetudinario-indicativo, imperativo y subjuntivo, o sencillos, o con el aditamento de ke" (188)

Creemos que no hace falta comentarios ulteriores para detectar el paralelismo entre la sectorización temporal del vascuence con la descrita por Whorf en las lenguas no S.A.E.. Conveniente será recordarla para trasladar a la cosmovisión euskara las conclusiones, generalizables a todos los sustratos preindoeuropeos, deducidas por el antropólogo norteamericano y "enaltecidas" por A. Schaff (Cfr. p. 199). Estas eran las palabras de "horf:

"Como era de esperar, esto también es distinto en los hopi. Los verbos no tienen tiempos. En cambio tienen formas de validez (=formas de afirmación), aspectos y formas de unión entre frases parciales (modos). Estas formas permiten incluso una exactitud del lenguaje mayor. Las formas de validez revelan lo siguiente: o bien, que el que habla (no el sujeto de la frase) informa sobre la situación (esta forma corresponde a nuestro pasado y presente), o que el que habla espera que se produzca la situación en cuestión (esta forma corresponde a nuestro futuro), o que el que habla hace una afirmación nomitética (esta forma corresponde a nuestro presente nomitético). Los aspectos caracterizan distintos grados de duración y diversas tendencias durante la duración. Hasta el momento no hemos observado nada que señale si un acontecimiento se produjo antes o después que otro, cuando ambos se hallan en relación. Pero la necesidad de hacerlo no aparece mientras no tengamos dos verbos, es decir, dos frases parciales, junto con las relaciones de simultaneidad y anterioridad. Además, existen muchas palabras individuales que expresan relaciones semejantes y que complementan así los modos y los aspectos. Las tareas de nuestro sistema de tres tiempos y de su "tiempo" tripartito, lineal, cosificado, se distribuyen entre diversas categorías verbales. Pero todas esas categorías no equivalen a nuestros tiempos. Los verbos hopi, igual que otras estructuras hopi, no proporcionan una base para la cosificación del tiempo. Sin embargo, esto no es un obstáculo para las formas verbales y otros esquemas estructurales dentro de una estrecha adaptación a las realidades referidas a situaciones reales" (189).

-Otro de los argumentos que avalan las afinidades temporales y virtualidades epistemológicas del euskera y las lenguas no S.A. E., es el paralelo entre las conclusiones de Krutwig y Adam Schaff. Con el telón de fondo de las tesis recogidas de este último autor en la página 199, relativas al convencionalismo lingüístico indoeuropeo, reificador del mundo a través del lenguaje, a pesar del conflicto con la matemática moderna y la física de los campos, examinemos el testimonio del académico vasco, concerniente a las posibilidades científicas de la temporalidad relacional:

"Los hechos que se constataban en la empiria obligaron a suponer que la forma de interpretar el tiempo como una coordenada cartesiana que procedía del minus-pasado y pasaba por el cero-presen-te para avanzar hacia el plus-futuro, no permitía una justa comprensión de los fenómenos cósmicos. Así se vió que en el cosmos debería ser admitida una vasta zona de simultaneidad, algo que había que suponerse como una zona en la que el pasado y el futuro coexistían, y, a veces, como una lazada del tiempo que podía hacer retornar un pasado. Así, los físicos modernos buscaron una nueva definición del pasado y del futuro, y se llegó a una formulación de que pasado es aquella zona en que los fenómenos se han objetivado(...) y futuro es aquella zona en que los fenómenos son posibles o probables. Y recuerdo esta definición dada por la física moderna porque para llegar a la misma los físicos modernos tuvieron que considerar muchos eventos(...) y pensar profundamente, ya que la relatividad del pensamiento que en concreto imponían las diferentes formas de gramáticas con sus estructuras características, no permitían, a través de una gramática de la lengua indoeuropea, llegar fácilmente a una tal consecuencia. En cambio en griego antiguo existe una partícula que en ático es an y en Homero ke que indica esta diferencia. La partícula homérica ke corresponde exactamente en su forma y su significado a la partícula vasca KE que se añade a una fórmula verbal para indicar la condición de posible o probable"(190).

Como vemos, la concepción relacional de la temporalidad pre-indoeuropea documentable en el vascuence, encierra unas virtualidades epistemológicas evidentes, asegurando el "paralelismo" entre el tratamiento -a nivel categorial profundo- del universo físico y del universo moral. No es nada sorprendente, por tanto, que el sustrato etno-lingüístico, en que se inscribe el egregio filósofo cordobés, transparezca en su "utopía" social, sustituyendo el sustancialismo helénico por el relacionismo personalista celtíbero.

Antes de aportar nuevos datos etno-lingüísticos, mediante el recurso de las formas de tratamiento interpersonal en la lengua vasca, traslademos nuestra atención a la contraposición de cosmovisiones, en dependencia de los sustratos lingüísticos, expuestas en las pp. 198-200 (Cfr. pp. citadas).

d) Formas de tratamiento:

Otro de los rasgos claramente indicativos de la categorización personalista -extensible a la naturaleza-, frente al objetivismo helénico -extensible a la persona-, viene dado en la riqueza de matices personalistas conservados en la multiplicidad de las formas de conjugación verbales. Un repaso a los tratadistas clásicos puede ser soberanamente elocuente para reflejar esta especificidad euskara, tan directamente relacionada con la temática que nos ocupa.

"He dicho que es propio y peculiar del vascuence el tener conjugaciones corteses y familiares. Ciertamente las antiguas no las conocieron y, entre los hebreos, caldeos, persas, árabes, griegos y romanos, se tutearon mutuamente, y con unos mismos artículos el esclavo y el señor, el vasallo y el rey. Tampoco las tienen las modernas, y si en ellas se ve prácticamente la distinción de tratos, no es por medio de diversas conjugaciones, sino o por la multitud de pronombres, como lo hacen los japoneses, o tratando de 3ª persona a la 1ª y 2ª como los chinos, o a sola la 2ª como los españoles, italianos, alemanes, griegos modernos valacos y húngaros; o de 2ª de plural a la de singular, como los mismo españoles, franceses, ingleses ect."(191).

"Sólo nuestro idioma posee conjugaciones corteses y familiares, con las que hace la distinción de cortesía y respeto, que con tanto empeño se han procurado las lenguas modernas; y lo hace sin oponerse a lo que prescribe la naturaleza de los idiomas de tratar de 1ª persona a la que habla, de 2ª a quien se habla, y de 3ª a aquel de quien se habla, y sin trocarles los números a que pertenecen, como lo practicaron puntualísimamente las antiguas"(192).

"En el vascuence, pues, los artículos de zu están destinados para tratar de comedimiento y cortesía al sujeto con quien hablamos, y los que se llaman de ic o euc par su pronombre, y en nuestro idioma de i-ta-no en Vizcaya, e i-ta-to en Guipuzcoa, sirven para el tratamiento llano y familiar, de que suele usarse con los inferiores y coetáneos de total satisfacción. A las conjugaciones,

en que juegan los primeros, llamamos corteses, y a las de los segundos conjugaciones familiares; y Astarloa las expresó llamándolas verbos corteses y familiares"(192).

"Así mismo es peculiar del vascuence tener conjugaciones masculinas y femeninas tan copiosas como abundantes. Nuestro idioma, el árabe y el hebreo son los únicos que las tienen; y Astarloa que había hecho el cotejo de los tres, se explicó en su Apología(pg.156) en los términos siguientes:-Los hebreos tienen conjugaciones masculinas y femeninas (...) pero ¿qué tales? Regístrense todos los verbos hebreos femeninos, ninguno tendrá la persona ni en el número singular, ni en el plural; se hallará que muchas veces faltan las segundas personas singulares, y las terceras del número plural(...)Nuestro verbo tiene todas las sobredichas personas en sus verbos femeninos(...) y (pg.162)el árabe (...) anda a la par en sus conjugaciones femeninas"(193).

"Todas estas conjugaciones masculinas y femeninas son del trato familiar, y en ellas por medio de las características al propósito se indica el sexo de la persona a quien dirigimos la palabra y se conoce si es varón o hembra(Cap.VII.nn.30,35,y 37). Voy a poner ahora un ejemplo en la conjugación pura o absoluta de paciente de 3ª personal de singular del presente de indicativo, singular, de la voz activa con todas sus personas corteses y familiares(...); la 2ª persona del plural irá repetida según se usa en nuestra lengua"(193).

Veremos el ejemplo que nos ofrece la autoridad en cuestión; pero antes hemos de decir que, aún haciendo abstracción de los indudables excesos de los apologistas tubálicos, la estructura morfológica de la conjugación euskérica, la diversa función de sus casos gramaticales, la subsunción de la forma pasiva de otras lenguas indoeuropeas en conjugaciones más relacionales, así como las especificidades semánticas de categoremas lingüísticos nucleares, apuntan indudablemente a una categorización relacional y personalista, perfectamente contrastable con el sentido absoluto de las construcciones enunciativas asentadas en el mismo troquel lingüístico representado por el eimi griego.

El ejemplo que la autoridad mencionada nos ofrece, helo aquí:

CONJUGACION CORTES

singular

1ª per.	Yo lo hago	1	eguiten dôt
2ª	Vos lo haceis	2	eguiten dôzu
3ª	El lo hace	3	eguiten dau

plural

1ª	Nos. lo hacemos	4	eguiten dôgu
2ª	Vos. lo haceis	5	eguiten dôzue
3ª	Ellos lo hacen	6	eguiten dave

CONJUGACION FAMILIAR MASCULINA

singular

1ª	Yo lo hago	7	eguiten yôat
2ª	Tú lo haces	8	eguiten dôc
3ª	El lo hace	9	eguiten yôc

plural

1ª	Nos. lo hacemos	10	eguiten yoagu
2ª	Vos. lo haceis	5	eguiten dôzue
3ª	Ellos lo hacen	11	eguiten yôec

FAMILIAR FEMENINA

singular

1ª	Yo lo hago	12	eguiten yônat
2ª	Tú lo haces	13	eguiten dôñ
3ª	El lo hace	14	eguiten yôn

plural

1ª	Nos. lo hacemos	15	eguiten yônagu
2ª	Vos. lo haceis	5	eguiten dôzue
3ª	Ellos lo hacen	16	eguiten yôen o yône

Aclara Zavala que la ô de los artículos es originariamente au(194). No faltan autores como el Príncipe Bonaparte y el propio Campión, que establecen aun mayores matizaciones en las formas de tratamientos interpersonales.

Para tales autoridades, "los tratamientos son cuatro o cinco: a) el indeterminado; b) el familiar, que se subdivide en masculino y femenino; c) el respetuoso; d) el diminutivo. De considerarse al masculino y femenino del familiar como tratamientos separados

-según hacen algunos tratadistas- resultan cinco!(195)

Como fácilmente puede advertirse las nuevas variables introducidas son dos: a) la admisión del tratamiento diminutivo, conservado aún en el dialecto bajo-navarro oriental, que sirve para dirigir la palabra a los niños. Quien desee conocerlo a fondo, afirma Campián, debe consultar el cuadro décimocuarto suplementario de El Verbo vascongado del Príncipe Bonaparte, así como las excelentes notas que le acompañan. b) La admisión de una forma de tratamiento respetuoso superior al Zu, documentable solamente hoy en el dialecto suletino.

Por lo demás hay convergencia total entre tan calificados expositores en resaltar la riqueza de flexiones personalistas; y denuncian como contubernio inadmisibile, contrario al espíritu de la lengua, el uso del BERORI que responde a una degradación moderna de la perfección primitiva, con profunda significación filosófica:

"La conjugación en ZU ha ocupado paulatinamente el lugar de la I-IK, etc.; así que ha parecido oportuno inventar otra forma de hablar más ceremoniosa. Y esto se ha conseguido usando las flexiones de la tercera persona de singular, y del pronombre BERORI, con lo cual resulta el contubernio(...) de un pronombre de segunda persona y una flexión de tercera. La filosofía de esta invención, dice severamente Zabala, corre pareja con la ignorancia, irreflexión y capricho de (ciertos) autores"(196).

"El vascuence posee los dos tratamientos de cortesía y llaneza en los que se trata a cada persona según lo exige la sana filosofía(...)

Y de aquí le viene a nuestra lengua una perfección que con razón hace a los ingleses tan vanidosos de la suya; y si ellos pueden mediante su artículo personificar y dar sexo a las personas inanimadas, también los vascongados por medio de nuestras conjugaciones masculinas y femeninas podemos hacer lo mismo en los apóstrofes y alocuciones directas"(197).

"Si conservamos algún cariño a nuestro idioma patrio, que tanto honor nos hace, a este tan antiguo idioma que ignora la fecha

de su origen , tan hermoso que va haciéndose célebre en Europa (...), o si al menos tenemos algo de buen sentido, debemos procurar que realezca este tratamiento filosófico, formado con el más delicado primor y esquisitez, y que lleva en sí la marca de la sabiduría de su inventor, que por medio de él (=tratamiento I-IK) y del ZU, supo hermanar la propiedad del trato de las personas que habla, a quien habla y de quien se habla, con la cortesía de aquel a quien se trata"(198).

En un plano más genérico, -el de la estructura proposicional-, transparece igualmente el personalismo específico de la lengua y su categorización relacional. En orden a la clarificación de los paradigmas verbales aducidos en nuestra sección documental, seanos permitido recoger otros testimonios complementarios, ratificadores del protagonismo verbal sobre las desinencias y terminativos. Con ellos daremos fin a la presente sección:

"Toda conjugación de verbo activo, ya se conjugue activa o pasivamente, ha de tener indispensablemente agente y paciente expresos o supuestos; toda de verbo mixto tendrá la persona mixta; y, finalmente, el verbo activo que se inflecte por la conjugación mixta habrá de tener por precisión la paciente; mas no todas las dichas conjugaciones tienen recipiente. Y de aquí resultan las dos clases de conjugaciones puras y de recipiente .

Otras lenguas señalan en sus conjugaciones de la voz activa al agente, pero no el paciente; en la pasiva, por el contrario, nos dicen cuál es el paciente, mas no dan señal alguna del agente, y finalmente en la mixta o neutra se contentan con demostrar la persona mixta. Por ejemplo, amas, tanto en latin como en castellano, nos dice que el amante es 2ª persona de singular; pero no nos instruye si el amado es 1ª, 2ª o 3ª; ni si es de singular o plural. Amor en latín y soy amado en castellano expresan que el paciente es 1ª persona de singular, más ni aún ligeramente nos indican cuál sea el agente. ¿ igualmente cadimus y caemos nada más muestra que la 1ª persona de plural que hace de persona mixta. Pero del recipiente no nos dan la más leve idea ni en las activas, ni en las pasivas , ni en las mixtas o neutras."(199)

Por el contrario, "nuestro idioma en sus artículos muestra con claridad qué personas funcionan en la oración, y cuál es el empleo que ejercen. Pondrá tres ejemplos de artículos tomados de tres diversas clases de conjugaciones de los tenses perfectos de indicativo.

Sea el primero dô-zue-z de las puras o absolutas de la voz activa. En este artículo la d significa que el agente es de 3ª persona; el zue que el agente es de 2ª de plural, y la z final que el paciente de 3ª que se indicó en la d, es de plural. Así es que eguiten dozuez dice tanto como en castellano vosotros los haceis.

Sea el segundo d-eus-cu-zu-z de los de recipiente de la misma voz. En él la característica cu marca de recipiente a la 2ª persona de plural; zu de agente a la 2ª de singular, y todo lo demás es como en el anterior. Icasi deuscuuz significa vos nos los habeis aprendido.

El tercer ejemplo será n-atzá-co de los de recipiente de la conjugación mixta. Su n inicial es característica de 1ª persona de singular mixta, y su o de 3ª de singular recipiente; y etorríco natzáco quiere decir yo le vendré"(200).

4) Síntesis documental:

Como complemento final a la categorización y epopeya relacionales de los sustratos preindoeuropeos, modernamente representados por la milenaria lengua euskara y -si hemos de dar crédito a las teorías más recientes de Sapir-Whorf y otras autoridades- latentes en la "utopía" social senecana, concluimos el presente capítulo con la relación de paradigmas verbales ofrecida por uno de los especialistas más cualificados de todos los tiempos en el nebuloso problema de la conjugación vascongada: J.M. de Zavala (201).

Consideramos que no es de nuestra competencia descender a "correcciones" gramaticales, filosóficamente irrelevantes, sino destacar como lo hemos venido haciendo, los valores filosóficos profundos conectados con la metafísica energetivista, personalista y relacional de la dinámica benefactora.

Si los aspectos lingüísticos quedan perfectamente explicitados

después del largo periplo recorrido, su correlato étnico, suficientemente representado por los relatos de Estrabón, vendrá posteriormente corroborado mediante el análisis detallado de la fi-des, devotio, institución de los soldurios y otros rasgos personalistas del celtiberismo peninsular.

Habida cuenta de las conexiones de tales rasgos étnicos con la coordinada socio-cultural subsiguiente, hemos creído conveniente aplazar esta temática, no sin dejar constancia de su vinculación intrínseca con el sustrato lingüístico desarrollado.

Al hilo de estas consideraciones, creemos haber podido evidenciar el valor hermenéutico del euskara, para "contextualizar" los presupuestos metafísicos, ético-gnoseológicos y personalistas de la revolución social proyectada por Séneca para revitalizar el grecolatinismo decadente del Imperio Romano.

Desde tal perspectiva adquieren plena significación las acertadas palabras de Muñoz Alonso:

"Nos encontramos con que la mentalidad originaria de la comunidad lingüística del vascuence ha permanecido no en insularidad cerrada, sino en la incomunicación gozosa de la forma de pensar más respetable. La filosofía helénica supone un progreso racionalista con descuido de las posibilidades de la tradición humana integral, y -de ser cierta nuestra apreciación- la mentalidad vasca habría conservado intacto el fluir de la sabiduría primitiva" (202).

... ..

Aunque tan dilatada perspectiva histórica pueda ser ampliada posteriormente mediante otras pruebas documentales, suspendemos de momento nuestra exposición para ofrecer el amplio repertorio de los paradigmas verbales recopilado en la inestimable obra citada de J. M. Zavala: El verbo regular vascongado del dialecto vizcaíno. Nuestra preferencia por tal exposición, respecto a otras igualmente autorizadas, como la de R. M. de Azkue (203), obedece a que, desde el punto de vista diacrónico, se aproxima más al estadio originario de la lengua; además didácticamente es de mayor inteligibilidad para el lector no vascófono. Véase a continuación.

§. 3. Artículos comunes mas fáciles de:

entenderse para la formación de los usuarios.

Voz: activa.

TRAZO 1.º } COATINGS.

Activos puros: d de solo paciente.

[illegible]

te de 3.^a persona en singular.

[illegible]

Voz / **inglês.**

Pareciéndome corto el aborro que tienen en esta clase de conjugaciones menos abreviadas los artículos mas abreviados. Mas para que no quedo manca la presente conjugacion . los artículos mas abreviados. Pero se pondrán en los artículos comunes de la conjugacion mista , no los pongo ; pero se pondrán en podrá en seguida de los artículos comunes de recíproco los usuales juans.

63. C. M. R.

recipiente de la voz misma.

1	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
2	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
3	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
4	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
5	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
6	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
7	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
8	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
9	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
10	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
11	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
13	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
14	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
15	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
16	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
17	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
18	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63																																					

Artículos usuales puros

de la misma voz misla.

[illegible]

A esos arteños fáciles de equisarse por la mucha regularidad de su formación, y su conexión directa, y hecho cargo de las indicaciones en el §. 2.º, se tienen ya mejor establecidos las familias.

Thozo 2. Artículos familiares masculinos.

Voz activa.

Activos puros de paciente de 2.ª persona de singular.

65. 2. m. a. p.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
A u raron	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra

Puros de paciente de 3.ª y 1.ª personas.

66. m. a. p.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra

Artículos comunes activos de paciente de 2.ª persona de singular.

67. 2. m. a. p.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te lo, vases	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra

De paciente de 3.ª y 1.ª personas.

68. m. a. p.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra

Cuando el paciente es de 3.ª persona de plural se dirá: zac y zan por e y a finales: si los artículos terminaren en vocal se les añadirá z, y si en t, az.

Voz pasiva.

Artículos comunes pasivos de paciente de 2.ª persona de singular.

69. 2. m. a. p.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra

Mistos de paciente de 3.ª y 1.ª personas.

70. m. a. p.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
El, ella	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Yo, nosotros	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra
Tu, tú	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra	ra

[illegible]

3. Artículos
miliares femeninos.

Los artículos siguientes no se distinguen de los precedentes sino en la característica de sexo, que lo que aquellos es e final ó a intermedia del masculino, es en los que voy á poner u ó na del femenino.

Wozniak, et al.

1.º *hijos meus de nacienda!* e *2.º* *persona de singular.*

[illegible]

De paciente de 3.^{as} y 1.^{as} personas.

[illegible]

The recipient of 2.^a persona de singular.

74. 2. L. R. F.

De recibo de B.^o y 1.^o personas.

[illegible]

Siendo el paciente de 5.ª persona de plural se dirá *zant* en lugar de la *n* final; si los artículos *el* y *la* concluyen en vocal se les añadirá *n*, y si en *t*, *dz*.

Voz mixta.

Mistos de recipiente de 2.ª persona de singular.

76. 2. f. m. f.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos

De recipiente de 3.ª y 1.ª personas.

77. f. m. f.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos

Artículos usuales para la conjugación por de la voz mixta, y tratamiento femenino.

78.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos

§. 4.º Artículos comunes mas abreviados.

Trozo 1.º. CONTINUES.

Voz activa.

Activos puros de solo paciente.

79. C. A. P.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos

Activos de recipientes.

80. C. A. R.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos

Voz pasiva.

Mistos puros.

81. C. M. P.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos

Mistos de recipientes.

82. C. M. R.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
El, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos	el, ella yo, nos

Voz activa.

Artículos comunes puros ó de solo paciente.

83. m. a. p.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Té El, ella, lo, los yo, nosotros nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos

84. 2. m. a. p.

Té El, ella, lo, los yo, nosotros nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos
--	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------

85. m. a. p.

Té El, ella, lo, los yo, nosotros nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos
--	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------

86. m. m. p.

Té El, ella, lo, los yo, nosotros nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos
--	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------

87. 2. m. m. p.

Té El, ella, lo, los yo, nosotros nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos
--	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------

88. m. m. p.

Té El, ella, lo, los yo, nosotros nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos
--	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------

Trozo 3. Familiares cercanos.

Voz activa.

89. f. a. p.

Té El, ella, lo, los yo, nosotros nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos	tu yo nos
--	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------

90. 2. f. a. r.

Do recipiente de 1.ª persona de singular.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

91. f. a. r.

Do recipiente de 3.ª y 4.ª personas.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

Verbalizante.

92. f. m. p.

Mislo puros.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

93. f. m. r.

Do recipiente de 2.ª persona de singular.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

94. f. m. r.

Do recipiente de 5.ª y 1.ª personas.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

§. 5. Artículos comunes para la formación de las conjugaciones anticomidas.

Para las corteses de recipiente con paciente de 2.ª y 1.ª personas.

95.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

Para las masculinas de la misma clase.

96.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

Para las femeninas de la misma clase.

97.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Te, tú, 6. mujer / donna	1.ª cosa / n	2.ª cosa / n	3.ª cosa / n	4.ª cosa / n	5.ª cosa / n	6.ª cosa / n	7.ª cosa / n	8.ª cosa / n	9.ª cosa / n	10.ª cosa / n	11.ª cosa / n	12.ª cosa / n	13.ª cosa / n	14.ª cosa / n	15.ª cosa / n	16.ª cosa / n	17.ª cosa / n	18.ª cosa / n	19.ª cosa / n	20.ª cosa / n	21.ª cosa / n	22.ª cosa / n	23.ª cosa / n

NOTAS

1. CORDON, F.: Darwin como modelo de hombre de ciencia. "El País", 2 de abril de 1982, pg. 29.
2. CORDON, F.: ibidem.
3. CORDON, F.: ibidem.
4. CORDON, F.: ibidem.
5. Cfr. la obra del autor citado: "Los españoles en la Historia" (Prólogo al t.I de la Historia de España, dirigida por él y comenzada a publicar en 1947; (trad. inglesa, 1950; italiana, 1951; sueca, 1952; alemana, 1955; rusa, 1961); española en Espasa. Calpe, Madrid, 1947. Parecida orientación conllevan estas palabras "ambientadoras" de M. Pelayo: "Donde no se conserva religiosamente la herencia de lo pasado, pobre o rica, grande o pequeña, no pensemos que brote un pensamiento original, ni una idea dominadora. Un pueblo puede improvisarlo todo menos la cultura intelectual. Un pueblo viejo no puede renunciar a la suya sin extinguir la parte más noble de su vida, y caer en una segunda infancia muy parecida a la imbecilidad senil". Cfr.: DE ALSO, M.: "La filosofía vasca" Yakintza nº 9 (1934) pág. 203.
6. ESTRABON : Géographie, traducida en "Les belles Lettres", por François Lasserre, París, 1966. III, 1, 3.
7. ESTRABON: o.c., III, 4, 20. (subrayado añadido)
8. SENECA, L.A.: De beneficiis, I, 3,
9. ESTRABON: o.c., III, 4, 16.
10. ESTRABON: ibidem.
11. ESTRABON: ibidem.
12. SENECA, L.A.: Consolación a la madre Helvia, C.VI, trd. L. Riber, o.c. pg. 116. (Este y otros subrayados de textos clásicos son propios).
13. ESTRABON: o.c. III, 4, 17.
14. ESTRABON: o.c. III, 4, 18.
15. ESTRABON: ibidem.
16. ESTRABON: ibidem.

17. ESTRABON: ibidem.
18. ESTRABON: ibidem.
19. ELORDUY, E.: Celtiberismo de Séneca, "Anuario de la Asocic. Frco. Vitoria", 13 (1964-1965) pág. 23.
20. ESTRABON: o.c. III, 4, 16
21. ESTRABON: o.c. III, 2, 2 y ss.
22. ESTRABON: o.c. III, 2, 14.
23. ESTRABON: o.c. III, 1, 16.
24. GARCIA, Y. BELLIDO, A.: Veinticinco estampas de la España antigua, Espasa, Calpe, Madrid 1967, pg. 176-7.
25. Cfr. ESTRABON: o.c. III, 2, 6.
26. Cfr. pp. precedentes: 103 y ss.
27. SENECA, L.A.: De beneficiis, VI, 21 y 22, trad. L. Ribes, o.c. página 402.
28. SENECA, L.A.: De beneficiis, VII, 1. Trad. L. Ribes, o.c. p. 415.
29. SENECA, L.A.: ibidem.
30. SENECA, L.A.: ibidem.
31. SENECA, L.A.: o.c., I, 4; II, 11; II, 25; III, 36; V, 2, 3, 8; VII, 16.
32. SENECA, L.A.: ibidem.
33. SENECA, L.A.: o.c. VII, 19.
34. SENECA, L.A.: o.c. VII, 21.
35. SENECA, L.A.: o.c. VII, 15.
36. SENECA, L.A.: o.c. IV, 7.
37. ESTRABON: o.c. III, 4, 20.
38. ESTRABON: o.c. III, 1, 16.
39. SENECA, L.A.: Consolación a la madre Helvia, C. VI, trad. L. Ribes, o.c. p. 116. (Subrayado añadido).
40. Cfr. LARRAMENDI, M.: Diccionario trilingüe castellano, vasco y latín, San Sebastián, 1953 pág. LXVI y ss.

41. LARRAMENDI, M.: o.c. pág. XC y ss.
42. LARRAMENDI, M.: l.c. pág. XCIV.
43. TOVAR, A.: Mitología e ideología sobre la lengua vasca, Alianza Editorial, Madrid, 1980. Son de particular interés las conclusiones finales que se encuentran en las páginas 194-201.
44. TOVAR, A.: o.c. pp. 66-76 y ss.; 101-110 y ss.; 166-178 y ss.
45. Cfr. TOVAR, A.: o.c. pág. 66, citando a Menéndez Pelayo.
46. El Prof. GARCIA y BELLIDO en su obra citada Veinticinco estampas de la España antigua dedica el capítulo XXII, titulado: "Casos y cosas de la España antigua" (Bulos de hace 2000 años) pp. 165-177 a la contraposición y diferencia entre la manera de historiar griega y latina. Critica fuertemente la tendencia fabuladora de Plinio, perfectamente ejemplificada en la descripción del gigantesco pulpo de Carteia, y exalta el rigor científico de Estrabón que se sirve de las fuentes a su alcance "más autorizadas" para esclarecer la enigmática cuestión de los "pozos de Cádiz". La metodología empleada por Estrabón -y celebrada por el Prof. G. Bellido- puede ofrecernos a nosotros el paradigma "científico" conveniente para el estudio riguroso de los protosustratos lingüísticos celtíberos. Para ello basta con imitar el ejemplo del geógrafo griego, tamizando y jerarquizando las respectivas fuentes informativas.
47. TOVAR, A.: o.c. pág. 198.
48. HUBSCHMIDT, A.: Vulgärlateinisches Dorngezüpp und baskischaltwesteuropäische Etymologien, "Orbis", 4, 1955, pp. 214-229. Citado por A. Quilis: Curso de lengua española, Casa He-
nao, 1ª Ed. Valladolid, 1978, pág. 473.
49. QUILIS, A.: l.c. pág. 474.
50. QUILIS, A.: ibidem.
51. QUILIS, A.: ibidem.
52. KRUTWIG, F.: Garaidea. Sobre el origen de los vascos. Edit. Txer-
toa, San Sebastián, 1978.
53. o.c., son de particular interés las 205 primeras páginas que integran su dilatado prólogo. D. Antonio Tovar se hace eco de las mismas en su o.c. Mitología e ideología sobre la lengua vasca.

54.Cfr. KRUTWIG,F.: o.c. pág.21.

55.Cfr. KRUTWIG,F.: o.c. pp.101-114.

56.En este orden de cuestiones, los testimonios que el académico vasco aporta sirviéndose de las declaraciones de Besso,Einstein,Heisenberg sobre la dependencia de la física moderna de la relatividad respecto Ernst Mach,son altamente esclarecedores. Y si no descartamos la"posible"influencia en el físico y filósofo"austríaco" de los proto-sustratos lingüísticos preindoeuropeos,el siguiente testimonio de Heisenberg puede ser relevante:

"Nos podemos ahora preguntar si el texto que Einstein dedica en 1905 a la relatividad no está influenciado por Mach ampliamente (...). Ciertamente el citado texto acusa tal influencia bajo dos aspectos. Primeramente Einstein proclama desde su comienzo que es imposible comprender los problemas fundamentales de la ciencia sin un análisis epistemológico previo y,muy especialmente,en lo que respecta a las nociones de tiempo y espacio. Además Einstein,en el mencionado texto,hace de lo real el equivalente de lo dado, esto es, un conjunto de eventos,y no los coloca en un plano superior al de la experiencia sensible como hizo más tarde"Cfr.Krutwig,o.c.p.107.

De ser ciertos tales influjos, podríamos sacar una doble consecuencia: 1ª-Que la categorización relacional es tan fecunda en el universo físico como en el universo moral.2ª- Su"conexión"con los protosustratos pre-indoeuropeos.

Este último aspecto,aunque no sea tan fácil demostrarlo en su sentido más fuerte,de influjo directo y causal, por lo que respecta a la física moderna -a pesar de la"afinidades"destacadas por las autoridades mencionadas:A.Schaff,Whorf,Krutwig-,creemos que en el terreno de la moral senecana tiene muy poco de conjetural. Nosotros, al menos,trataremos de ver su verosimilitud sin faltar al rigor científico; las consideraciones precedentes pueden darnos apoyatura imaginativa.

57. Son particularmente significativos los siguientes epígrafes de la:Primera parte.

- 1- El laberinto.
 - 1.1. Extensión de Garaldea.
 - 1.2. Roma,Bab-Ilu,Ilion.
 - 1.3. Jerusalén.
 - 1.4. Caerdroia.
 - 1.5. Garaldietanos fuera de Garaldea.
2. Guanches y bereberes.
3. La teoría de Woelfel.

58. Cfr. KRUTWIG, F.: o.c. pp. 28, 29 y ss.
59. Cfr. KRUTWIG, F.: l.c. pp. 117 y ss.; 177 y ss.
60. Recordemos las palabras de Menéndez y Pelayo: "Donde no se conserva religiosamente la herencia de lo pasado(...) no pensemos que brote un pensamiento original".
Cfr. nota 5.
61. QUINTILIANO: Institutiones oratotiae, X, 1, 125-131.
62. Tales formalidades quedaron convenientemente explicitadas en la "presentación" inicial, siendo extensibles a la totalidad de nuestro trabajo.
63. Cfr. la dedicatoria recogida en la obra En torno a la lengua vasca de Menéndez Pidal. Ejemplar del Archivo suareciano, Universidad de Deusto, publicada en Espasa Calpe. En el ejemplar mencionado se puede leer en la página introductoria:
"Al Rev. P. Eleuterio Elorduy,
recuerdo de una grata conversación en Chamartín"
16 febr. 1965
R. Menéndez Pidal
64. MENENDEZ PIDAL, R.: o.c. pág. 56.
Estas palabras fueron pronunciadas en el III Congreso de Estudios Vascos celebrado en Guernica. El título de la ponencia era: "Influjo del elemento vasco en la lengua española". Publicada también por la Real Sociedad de Estudios Vascos en San Sebastián, 1923.
65. Las tesis mantenidas por la autoridad mencionada han sido ampliamente ratificadas en el último Congreso Internacional, celebrado en la Universidad de Lejona, bajo los auspicios de la Real Sociedad de Estudios Vascos, en el verano de 1979.
66. MENENDEZ PIDAL, R.: l.c. pág. 57.
67. MENENDEZ PIDAL, R.: l.c. pág. 61.
68. MENENDEZ PIDAL, R.: l.c. pág. 71.
69. MENENDEZ PIDAL, R.: ibidem.
70. Cfr. el Homenaje a Eleuterio Elorduy, Petras de Deusto, 1980.
71. El contraste con Zeller puede documentarse mediante estos testimonios expuestos a continuación y que "ambientan" esta cuestión:

"El carácter peculiar de la Estoa obliga a adoptar un método especial para el estudio de sus grandes problemas. Estudiar las partes separadamente para después formarse idea del conjunto, es un sistema -tal vez adecuado para estudiar el aristotelismo y sistemas análogos- funesto para el estudio del Estoicismo. Séneca protesta enérgicamente contra el método de separar las partes del conjunto (Ep. 89, 2). Zeller ha seguido el método inverso, según su propio testimonio: Erst nachdem wir das stoische System im einzelnen untersucht haben, glauben wir über die innere Anlage desselben, die Bedeutung und das Verhältnis seiner verschiedenen Bestandteile, ein bestimmtes Urteil fällen zu können". Cfr. ELORDUY, E.: El Estoicismo t. I, pág. 104.

72. ELORDUY, E.: o.c. pág. 135.

73. Cfr. l.c. Manresa, vol. 50, pp. 87-89.

74. ITURRIOZ, J.M.: *ibidem*.

75. Científico polaco aludido en la siguiente nota del Correo Español. El pueblo vasco (15 de abril de 1982):
"El grupo de lenguas caucásicas antiguas está emparentada con el euskara según ha descubierto el científico polaco profesor Jan Braun.
Braun se dedica al estudio de los idiomas antiguos del Este en el Instituto de Estudios Orientales de la Universidad de Varsovia.
La agencia Pap recuerda que la hipótesis de que los vascos vinieron del Cáucaso, presentada recientemente en un congreso internacional celebrado en Bilbao, suscitó gran interés entre científicos del mundo entero especializados en este tema".

76. Cfr. la síntesis doctrinal de su obra 5000 años de euskara, en el artículo periodístico "El euskara fue la lengua primitiva de España" del Correo Español. El pueblo vasco, (15 de abril de 1982).

77. Cfr. MENENDEZ PIDAL, R.: En torno a la lengua vasca, o.c. pág. 56.

78. Cfr. SCHAFF, A.: Lenguaje y conocimiento, Grijalbo, México, 1975, pp. 245 y ss.

- 79.Cfr. SCHAFF, A.:o. c. pp.65-83.
- 80.SCHAFF,A.:o.c. pág.98.
- 81.SCHAFF,A.:l.c. pág.107.
- 82.SCHAFF,A.:ibidem.
- 83.Cfr.USCATESCU,J.:Dimensión humanística del pensamiento de Séneca, en"Actas del Congreso Internacional de Filosofía", o.c. pp. 163-178.(t.I)
- 84.Cfr.SCHAFF,A.:o.c. pp.65-83.
- 85.Cfr.SCHAFF,A.:o.c. pág.133 y ss.
- 86.En este orden de cuestiones,estimamos pertinente recordar las publicaciones de Louis Charpentier y muy especialmente su obra El misterio vasco,Plaza Janés,1979, pp.125-133; en esta obra se defiende la tesis de la comunicabilidad prehistórica entre Europa y América,a través de la Atlántida, con argumentos arqueológicos y geológicos,que"ambientan"las afinidades idiomáticas de las lenguas amerindias con el guanche y el euskara.
No podemos detenernos en una valoración crítica de su extensa producción sobre estas cuestiones, pero es conveniente dejar constancia de la misma,por si un análisis más minucioso permitiera extraer nuevos argumentos científicos,explicativos de las afinidades estructurales de las lenguas no S.A.E. y su contraposición a la cosmovisión de las S.A.E.
- 87.Cfr. SCHAFF,A.:o.c. pág.109 y ss.
- 88.SAPIR,E.:"Langage and Environnement", Selected Writings of Edward Sapir,Berkeley, 1958, pp.89-103.
- 89.Cfr.SCHAFF,A.:o.c. pp.76 y ss.
- 90.RUSSEL,B.: An Inquiry into Meaning and Truth,Londres,1951, pp. 148-149.
- 91.SAPIR,E.: o.c. pp. 10-11.(Los subrayados son adicionales.)
- 92.SAPIR,E.:Conceptual Categories in Primitive Languages, "Science"Berkeley,1931 t.74,pág.578. (Subrayado adic.)
- 93.SAPIR,E.:"The Status of linguistics as a Science", Selected Writings of Edward Sapir,o.c. pág.162.
- 94.SAPIR,E.: ibidem.(Subrayado adicional)

95. Cfr. SCHAFF, A.: o.c. pp. 87-138. A través de su exposición podemos constatar cómo las conclusiones sacadas por los autores de la hipótesis son extensibles a las estructuras del euskara "corroboradoras" de los presupuestos interpretativos de los antropólogos norteamericanos.
96. SCHAFF, A.: l.c. pp. 112-113.
97. SCHAFF, A.: ibidem.
98. SCHAFF, A.: l.c. pp. 114-115.
99. WHORF, B.L.: Language, Thought and Reality, Massachusetts Institute of Technology, USA, 1957, pág. 252.
100. SCHAFF, A.: l.c. pág. 116.
101. WHORF, B.L.: "Language and Logic" en Language, Thought and Reality, o.c. pág. 241.
102. SCHAFF, A.: l.c. pág. 117.
103. WHORF, B.L.: l.c. pág. 242.
104. "La clasificación lingüística de los géneros en inglés no tiene ninguna característica externa que equivalga a las palabras (sustantivos de la clase. Por así decir, funciona a través de una "bolsa central" invisible para valores de relación y de modo tal que a través de ella se establecen otras palabras (pronombres) que caracterizan la clase. Una clase constituida de esta forma es lo que denomino clase encubierta (covert class), en contraposición a las clases abiertas o con características externas (covert classes), como, por ejemplo las clases de género en latín. La lengua navaja contiene una clase encubierta del mundo objetivo conjunto, que se basa en parte en la variabilidad y en parte en la forma. Los cuerpos inanimados corresponden a dos clases que los lingüistas distinguen como objetos redondos y objetos alargados. Naturalmente, estos nombres no son adecuados. Intentan aprehender lo sutil en grandes conceptos y fracasan. La lengua misma no posee ninguna palabra para calificar adecuadamente las clases. Los conceptos encubiertos y las clases encubiertas pueden definirse igual, y determinarse tan bien a su manera como los conceptos expresados en palabras, como, por ejemplo, el concepto femenino, pero son de un tipo muy distinto (...). Los llamados sustantivos redondos y alargados de los navajos no se caracterizan a sí mismos,

y tampoco están caracterizados por ningún pronombre. La caracterización radica, en definitiva, en el uso de ciertas raíces verbales muy importantes. En efecto, un sujeto u objeto redondo o alargado exige una raíz distinta". Cfr. WHORF, B. L.: Thinking in Primitive Communities, o.c. páginas 69-70.

105. WHORF, B. L.: o.c. pp. 58-59.

Fácilmente puede constatarse cómo tal concepción de la temporalidad es afín, desde el punto de vista funcional y relacional, con los presupuestos relacionales del universo moral senecano, integrado por "situaciones" (=eventos) regidos por el paradigma benefactor. Ante tales consideraciones reiteramos una vez más las virtualidades hermenéuticas de la categorización pre-indoeuropea, tanto en el universo físico como en el universo moral. Más tarde cotejaremos alguna cita de Whorf con otras relativas al vascuence, muy similares. La conjugación euskara, en su sustrato más profundo, es correlativa a una tal objetivación del universo.

106. WHORF, B. L. "The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language", en Language, Thought and Reality, o.c. pp. 144-145.

107. Esta comparación del famoso antropólogo vasco, aunque desde un punto de vista diverso al nuestro, nos autoriza a hacer la traslación de las tesis de Sapir-Whorf al pre-indoeuropeísmo peninsular y enriquecerlas con nuevas aportaciones.

108. CHARPENTIER, L.: El misterio vasco, o. c. pág. 60.

109. SCHAFF, A.: o.c. pág. 131.

110. SCHAFF, A.: ibidem.

111. SCHAFF, A.: l.c. pg. 132.

112. SCHAFF, A.: ibidem.

113. SCHAFF, A.: ibidem.

114. SCHAFF, A.: l.c. pág. 133.

115. Este autor al igual que H. Hoijer realizó sus investigaciones entre los navajos, vecinos de los hopi; Dorothy Lee, por el contrario, centró la atención en los

vintu y los trobiandos. Las conclusiones de esta antropología, sorprendentemente concordantes con la hipótesis "moderada" de Sapir-Whorf, ambientan nuestra exposición posterior: "La realidad existe objetivamente como tal, pero, en cambio, la importancia que se da a las cosas individuales que calificamos con un nombre determinado, es el resultado de la interacción entre el hombre en busca de conocimiento y esa realidad. Por tanto, aquello de lo que hablamos no posee un carácter meramente subjetivo, pero tampoco es completamente objetivo. En las lenguas europeas son más esenciales las partes de que consta el conjunto; en la lengua de los vintu domina el conjunto, y la parte sólo es una fracción de éste. Lo mismo ocurre con la categoría "go" que se refleja en todo el sistema lingüístico y cultural. No debemos perder de vista esta forma distintiva de clasificar la realidad en las distintas lenguas, si queremos comprender los pueblos que piensan y hablan de forma distinta." Cfr. SCHAFF, A.: o.c. pp.124-125.

Por lo demás el texto que recogemos de Clyde Kluckhohn justifica plenísimamente la orientación de nuestra hermenéusis sobre el lenguaje senecano en su revolución ético-social.

116. KLUCKHOHN, C.: The Navaho, Cambridge, 1947, pág. 197. (subr. adic.)
117. Cfr. su obra: The Relation of Language to Culture, en "Anthropology Today", Chicago, 1953.
118. Cfr. su obra: Symbolization and Value, en "Freedom and Culture" A. Spectrum Book, Prentice Hall Inc., 1959.
119. Autoridad norteamericana, que ha centrado su estudio en los sistemas numerales y relaciones de comportamiento.
120. Cfr. su obra The Study of Language, Cambridge (Massachusetts) 1955.
121. Cfr. su obra Words and Things, Glencoe, III, 1958, pp. 229-263. Referencia dada por SCHAFF, A.: o.c. pág. 127 (nota)
122. Cfr. LENNEBERG, E.H. y ROBERTS, J.M.: The language of Experience. A Study in Methodology, Indiana University Publications, "Anthropology and Linguistics", 1956.
123. "El problema del linguistic universals es bastante moderno, pero como demostró el congreso realizado sobre este tema en abril de 1961 en Dobbs Ferry, Nueva York, primero se debe determinar exactamente lo que se entiende por linguistic universals y de qué forma se puede estudiar. Aquí los trabajos

se hallan aún en su etapa inicial y sólo el futuro señalará cómo se dearrollarán. Pero en todo caso -volvemos a repetir-, nada se opone a la investigación simultánea de ambos problemas. Por el contrario, esto sólo puede aumentar el atractivo de este trabajo de investigación, pues, al ampliar perspectivas, también aumenta la posibilidad de obtener resultados positivos". Cfr. SCHAFF, A.: o.c. pág. 134.

124. GOENAGA, A.: Uts: La negatividad vasca, Editor Leopoldo Zuzaga, Durango, 1975. pág. 10 (citando a Martinet).
125. GOENAGA, A.: l.c. pág. 11. (citando a Von Watburg).
126. GOENAGA, A.: ibidem (citando a Martinet y Ohman)
127. GOENAGA, A.: l.c. pág. 10.
128. GOENAGA, A.: o.c. pág. 21.
129. GOENAGA, A.: l.c. pág. 22.
130. Uts=negatividad exigitiva; cfr. pág. posteriores: 181 y ss.
131. Itz=fuerza manifestativa; cfr. pág. posteriores: 187 y ss.
132. Gogo=lo de arriba; semánticamente emparentado con aizea (=el viento, el pneuma)
133. Gogortu=endurecer. Cfr. GOROSTIGA, J.: Introducción a una filosofía vasca, "Crisis", nº 1, enero-marzo, 1954, pp. 44 y ss. (La identidad del "pseudónimo" GOROSTIAGA, J. puede verse en el Homenaje a E. Elorduy o.c. pág. XIV).
134. Obra de referencia: Uts: La negatividad vasca o.c. Tesis doctoral sobre la filosofía vasca.
135. Obra consultada: Introducción a una Filosofía Vasca, o.c. Constituye el primer estudio filosófico sobre el euskara.
136. Obra de referencia: Gramática de los cuatro dialectos literarios de la lengua vasca. Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1977.
137. Inauguró la Cátedra de Euskara en el I.N.E.M. "Miguel de Unamuno" de Bilbao, superando en la oposición a D. Sabino Arana-Goiri y al propio U. Miguel, futuro Rector de Salamanca. Obra de referencia: Morfología Vasca "Gran Enciclopedia Vasca", Bilbao, 1ª edic., 1925.

- 138.Obra de referencia:El verbo regular vascongado del dialecto vizcaíno, San Sebastián, 1948.
- 139.MUÑOZ ALONSO,A.:El "Euskera" y la Filosofía,Diario"Hierro" 2-IV-1971.(Jueves literarios).pág.15.
- 140.MUÑOZ ALONSO,A.:ibidem.
- 141.MUÑOZ ALONSO,A.:ibidem.
- 142.MUÑOZ ALONSO,A.:ibidem.
- 143.Cfr.GOROSTIAGA,J.:o.c. pp.45-50. Son de particular interés las páginas dedicadas al movimiento tónico estoico, documentado mediante textos de Séneca y Alejandro de Afrodisia(De anima 131,2) El método de la analogía filosófica autoriza al Dr.Gorostiaga a establecer el puente entre los categoremás aludidos.
- 144.GOENAGA,A.:o.c. pág.132-133.
- 145.GOENAGA,A.:l.c. pág.134.
- 146.GOENAGA,A.:o.c. pág.142.
- 147.GOENAGA,A.:l.c. pág.143.
- 148.GOENAGA,A.:ibidem.
- 149.GOENAGA,A.:l.c. pág.144-145.
- 150.GOENAGA,A.:l.c. pág.135-136.
- 151.GOENAGA,A.:l.c. pág.136-137.
- 152.GOENAGA,A.:l.c. pág.137-138.
- 153.Cfr. nota 145.
- 154.GOROSTIAGA,J.:o.c. pág.52.
- 155.GOROSTIAGA,J.:ibidem.
- 156.GOROSTIAGA,J.:l.c. pág.55.
- 157.GOROSTIAGA,J.:o.c. pág.67.
- 158.GOROSTIAGA,J.:ibidem.
- 159.GOROSTIAGA,J.:ibidem.
- 160.GOROSTIAGA,J.:l.c. pág.68.

161. GOROSTIAGA, J.: *ibidem*.

162. GOROSTIAGA, J.: l.c. pág. 68 y 69.

163. GOROSTIAGA, J.: l.c. pág. 70.

164. GOROSTIAGA, J.: *ibidem*.

165. GOROSTIAGA, J.: l.c. pág. 72.

166. GOROSTIAGA, J.: *ibidem*.

167. GOROSTIAGA, J.: *ibidem*.

168. "El gran vascólogo Azkue plantea un problema interesantísimo acerca de los números, problema que deja sin solución y que creemos puede resolverse por medio de esa jerarquía de los seres a que acabamos de aludir. El problema es el siguiente: En varias lenguas se da un fenómeno análogo respecto a la formación del número ordinal correspondiente al uno. Los demás ordinales se forman con la adición de determinados sufijos a los cardinales correspondientes; así, por ejemplo, en griego con el sufijo tos, en latín con el tus, en alemán con el te. Pero el ordinal del número uno se forma en todas estas lenguas llamándolo "el anterior". Así, por ejemplo, en latín de prae(=antes) se forma el primus(=el que está antes); en alemán de ehe(=antes) forman el erste(=el que está antes). Lo mismo sucede en vascuence: decimos bigarena(=segundo), irugarena(=el tercero)... pero no batgarena sino lenengoa(=el que está antes). ¿Qué ente misterioso es ese que está antes?(...)

Lo sorprendente es que en todas estas lenguas la localización del número primero corresponde a la jerarquía que existe en las dignidades sociales o en otras cualidades de cosas y personas. El lenen es en vascuence el jefe, el principal. Los protol y los primi son los primeros y principales de cada clase. Una circunstancia digna de tenerse también en cuenta es también que el superlativo absoluto termina lo mismo en latín que en griego, en alemán y en vascuence con la terminación propia de los ordinales: compárese, por ejemplo, optimus, maximus, primus, decimus... sofótatos, ándreiotatos, tetartos, dekatos... andiena, onenena, bigaerna, amargarena... zweite, zehnte, grösste, weiseste..." Cfr. GOROSTIAGA, J.: l.c. pág. 62 y 63.

Con independencia del posible influjo preindoeuropeo subyacente en estructuras lingüísticas posteriores tenemos aquí nuevos rasgos de la analogía descendente imperante en el euskara.

169. CAMPION, A.: Gramática de los cuatro dialectos literarios de la lengua euskara, o.c. pág. 307 y 308.
170. Cfr. CAMPION, A.: l.c. pág. 308.
171. CAMPION, A.: l.c. pág. 309.
172. CAMPION, A.: ibidem.
173. CAMPION, A.: l.c. pg. 309 y 310.
174. CAMPION, A.: ibidem.
175. CAMPION, A.: ibidem.
176. Sus investigaciones sobre la flexión vascongada le acreditan como uno de los tratadistas mejor documentados sobre las variantes históricas de la lengua. Sus resultados ratifican plenamente el relacionismo destacado por Zavala, llegando incluso a afirmar que una tercera parte de la flexión verbal ha desaparecido en nuestros días.
177. Cfr. CAMPION, A.: o.c. pág. 791.
178. Cfr. CAMPION, A.: o.c. pág. 339.
179. Distinta función gramatical de los "casos" (agente, paciente, recipiente); protagonismo relacional de la conjugación mixta (subsumiendo la forma pasiva); carácter aglutinante de la lengua... y otras especificidades que comentaremos más tarde.
180. CAMPION, A.: o.c. pág. 325.
181. GOROSTIAGA, J.: o.c. pág. 59.
182. CAMPION, A.: l.c. pág. 327.
183. ZAVALA, J.M.: El verbo regular vascongado del dialecto vizcaíno, o.c. pág. 8 y 9.
184. ZAVALA, J.M.: ibidem.
185. CAMPION, A.: o.c. pág. 327 (recogiendo el testimonio del Príncipe Bonaparte).
186. Aunque el mencionado autor se circunscriba al estudio de este dialecto, los resultados son generalizables, desde el punto de vista estructural, a los otros dialectos.

187. ZAVALA, J.M.: o.c. pág.3.
188. ZAVALA, J.M.: o.c. pág.66.
189. WHORF, B.L.: Thinking in Primitive Communities, o.c. pág.69-70.
190. KRUTWIG, F.: Garaidea, o.c., pág.217.
191. ZAVALA, J.M.: o.c. pág.5.
192. ZAVALA, J.M.: l.c. pág.6.
193. ZAVALA, J.M.: ibidem.
194. ZAVALA, J.M.: ibidem.
195. CAMPION, A.: o.c. pág.332.
196. CAMPION, A.: l.c. pág.334.
197. ZAVALA, J.M.: o.c. pág.163-164.
198. ZAVALA, J.M.: l.c. pág.169; Campión se hace eco de esta valoración de 'avaala en su o.c. pág.334.
199. ZAVALA, J.M.: o.c. pág. 7.
200. ZAVALA, J.M.: ibidem. Este relacionismo verbal es un trasunto claro de la categorización personalista, extensible a la propia naturaleza. Recordemos los versos de Iparraguirre:
- Ara nun diran, mendi maiteac
mira donde estais montes queridos
- Ara nun diran, celayac
mira donde estais los prados
- Hendayan nago.
en Hendaya estoy.
- En cambio el objetivismo latino trasparece claramente en expresiones como esta:
- Cum videas Joannem saluta illum nomine meo.
Cuando veas a Juan, salúdale en mi nombre.
- A la luz de todo ello no es difícil sacar consecuencia que en el euskara se "personaliza" a la misma naturaleza y en otras lenguas, se "obtiva" incluso a la persona.

201. Estimamos de especial interés el estudio de los capítulos:
I y II-Del verbo vascongado como común y como
distinto de otras lenguas.
IX y X-De dos perfecciones singulares de nuestro
verbo.
Fácilmente puede colegirse de su lectura
la carencia de homologación entre la fle-
xión vascongada y la estructuración verbal
de la lenguas indoeuropeas.
En el campo gramatical tampoco creemos pro-
cedente entregar la llave de los caseríos
vascos a los éforos de las ciudades griegas.
202. MUÑOZ ALNSO, A.: El "Euskara" y la Filosofía, artículo citado,
"hierro", 2-IV-1971.
203. Esto no obstante la Merfología, o.c., de este autor nos per-
mitiría obtener conclusiones similares.
Son de particular interés los paradigmas
reproducidos por el autor en las páginas
siguientes: 13, 16, 25, 31, 33, 37, 39, 42, 47, 49,
52, 57, 63, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 83, 86, 90, 93,
96, 105, 110, 114, 118, 119, 122, 123, 125, 128, 132,
135, 137, 139, 141, 143, 146, 150.
La homología interpersonal de la "conjugación
sintética", representada por la mayoría
de estos paradigmas verbales, es comentada
por ELORDUY, E.: La moral del creyente, Archi-
vo suareciano, Deusto, 1979, pp. 63-65.

CAPITULO II

EL FACTOR SOCIO-CULTURAL DEL "DE BENEFICIIS"

1-Prenotandos:

En directa conexión con los parámetros etnolingüísticos explicitados, son dignos de consideración especial ciertos fenómenos histórico-culturales, "inspiradores" de la especificidad dialógica, latente en el "noble" certamen benefactor.

Pretender hacer un estudio exhaustivo de todos ellos nos llevaría demasiado lejos. Es por ello, por lo que hemos querido complementar nuestra exposición anterior, con el estudio "suficientemente" documentado de las diversas cristalizaciones de la "solidaridad" celtíbera: Fides, Devotio, Hospitium, Patronatus, Clientela, Culto Imperial, Institución de los Soldurios..., al objeto de poner el broche de oro, posteriormente, con la semblanza biográfica y benefactora de la liberta Acté, que representa, según se desprende de sus monumentos epigráficos, la nueva filosofía de las relaciones interpersonales y sociales, potenciada por la aurora cultural del cristianismo naciente.

Creemos que tiene muy poco de conjetural el suponer, a la luz del método historicocrítico que venimos siguiendo, que toda esta constelación de variables constituyen el "humus" cultural y social, del que emerge el paradigma senecano, precioso legado para la posteridad y genuina terapia de la desintegración moral imperial, acelerada por los crímenes de los últimos Césares y muy especialmente de Nerón, máximo verdugo de Roma, según la calificación de Suetonio.

De todas las maneras, pretender agotar la abundantísima documentación existente sobre los rasgos de la "solidaridad" celtíbera, sería tan prolijo como infructuoso. Consideramos mucho más expeditivo remitirnos a las fuentes más representativas, cuales son la Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (1), el Thesaurus Linguae Latinae (2), el Oxford Latin Dictionary (3), el Corpus Inscriptionum Latinarum (4), etc., para poder "valorar" el comentario de los especialistas más autorizados, desde nuestra óptica categorial.

Si los datos históricos corroboran -al igual que los sustratos lingüísticos-, la categorización personalista y relacional de nuestra investigación, conseguiremos, una vez más, "impulsar la teoría con apoyo de lo concreto y aplicar la teoría a descubrir lo concreto" (5). Efectivamente, las excelentes monografías de los Profesores Adrados (6) y Etienne (7) -inspiradas, en buena parte, en la obra de Loscertales- pueden verse "peraltadas" desde este nuevo ángulo de visión.

Y la "utopía" social senecana, objeto prioritario y polarizador de nuestra "pesquisa" histórico-filosófica, puede recibir una nueva iluminación desde la "atalaya observacional", relacionista, proyectada al nuevo horizonte histórico-cultural. Al menos éste es el objeto de nuestro empeño. Además, la "contraposición" del recurso expresivo del SAECULUM AUREUM, entre Séneca y Posidonio, pueda contribuir también al esclarecimiento del horizonte existencial "personalista-benefactor," frente al "convencionalismo intelectualista" helénico.

De acuerdo con la presente declaración de intenciones, estructuraremos la materia restante:

2-Anécdotas y categorías:

Los documentos acreditativos de la "solidaridad" peninsular -ratificadores, inequívocamente, de nuestros presupuestos-, son tan numerosos que se impone una selección "representativa", concretizada en dos apartados: fuentes epigráficas y testimonios literarios.

En forma, obligadamente sucinta, vamos a destacar ambos aspectos, claro exponente del horizonte metafísico-moral, "temporalizado", en que se inscribe el preindoeuropeísmo celtíbero, frente al "silogismo histórico" romano (Cfr. p. 100). No olvidemos el pensamiento de Séneca, latente en el De beneficiis:

"La sociedad humana universal fomentada con diligencia y desinterés, que nos mezcla con los hombres y juzga que existe un derecho común del género humano, ayuda mucho asimismo para aquella sociedad amical íntima, de la que hablábamos. Pues todo le será común con el amigo, el que tiene mucho de común con el hombre" (8).

a)- Fuentes epigráficas:

E. Etienne, en su celebrada obra: Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique (9), analiza y muestra un amplio repertorio documental de la temática reseñada; y dado su valor ambientador de la solidaridad interpersonal y social, propugnada por el autor de la "utopía", estimamos pertinente su reproducción y aclaración:

Referencia	Fecha	Lugar	Pers.rom. con indig.	Colec.ind. con func.	Part.con colec. y reciproco	Entre dos colectivos	Naturaleza
1.D'ORS, Epigra- fía, 16.	16 mar. 10 a.C.	Pollensa	...	X	P.C.
2.C.I.L., II, 57- 63=D'ORS, Epi- grafía, 16 bis	4 mar. 2 a.C.	Palencia		X	H.
3.C.I.L., II 13- 43=D'ORS, Epi- grafía, 17.	18 oct. 5 d.C.	Cortijo de Clavi- jo (Ronda)		X	H.F.C.
4.A.E., 1952, 49 =D'ORS, Epigra- fía, 18.	12 En. 12 Jun. 6 d.C.	Mérida		X	H.
5.C.I.L., II 36- 95=D'ORS, Epi- grafía, 19.	12 may. 6 d.C.	Pollensa		X	P.F.C.
6.C.I.L., II, 26- 33=D'ORS, Epi- grafía, 24.	28 abr. 11 jul. 27, 152 d.J.C.	Astorga		X (152)	X (27)	H.F.C.
7.A.E., 1953, 88.	21 En. 31 d.C.	Juromenha (Portugal)	X	H.F.C.
8.D'ORS, Epigra- fía=A.2.1955, 21.	12 oct. a 31 d. 31 d.C.	Cerro de Hortales (Iptuci)	X	H.
9.C.I.L., II, 57- 92=D'ORS, Epi- grafía, 21.	40 d.C.	Reñalba de Castro (Burgos)		X	H.

(CONTINUA)

(Encabezamiento de la página precedente)

10. C.I.L., II, 29-58=D'ORS, Epigra- grafía, 22.	6 dic. 57 d.C.	Pamplona	X	...	H.
11. A.E., 1936, 66 =D'ORS, Epigra- fia, 23.	8 jun. 98 d.C.	Badalona	X	...	H.P.F.C.
12. C.I.L., II, 29-60=D'ORS, Epigra- grafía, 26.	12 nov. 185 d.C.	Pamplona	X	...	H.P.
13. C.I.L., VI, 14-54=D'ORS, Epigra- grafía, 27.	13 abr. 222 d.C.	Clunia, en- contrada en Roma.	X	...	P.

(10).

En nota a pie de página, la autoridad mencionada ofrece la las siguientes claves interpretativas: H= hopitium; C= clientela; P= patronatus; F= fides.

Por nuestra parte, hemos de añadir que, aunque tales formas de interrelación social tuvieron sus respectivos correlatos en otras latitudes del Imperio Romano, sin embargo, su origen celtíbero -así como su firmeza, bilateralidad y sentido trascendente, aspectos éstos que merecerán una atención ulterior- constituyen un precioso aval del sentido existencial "solidario" de las primitivas comunidades hispanas.

Como "botón de muestra" de lo que, en cifra y telegráficamente, hemos transcrito en los recuadros precedentes, ofrezcamos algunos ejemplos explicitadores de la vinculación social referida:

Asturica. M. Licinio Crasso, / L. Calpurnio Pisone
co(n)s(ulibus), IV K(alendas) Maias/ Gen-
tilitas Desoncorum ex gente Zoelarum/ et
gentilitas Tridiavorum ex gente idem/ Zoe-
larum hospitium vetustum antiquom/ reno-
vaverunt eique omnes alis alium in fi/dem
clientelamque suam suorumque libero/rum
posterorumque receperunt egerunt/ Arausa
Elacaeni et Turaius Clouti, Docius Elae-
si/ Magilo Clouti, Bodecius Burrall, Elae-

Clutami/per Abienum Pentili magistratum Zoelarum, actum Curunda, /Glabrione et Homullo co(n)s(sulibus), V idus Iulias/idem gentilitas Desoncorum et gentilitas receperunt ex gente Avolgigorum/Sempronium Perpetuum Urniacum et ex gente/Visaligorum Antonium Arquium et ex gente/Cabruagenigorum Flavium Frontonem Zoelas/egerunt/L.Domitius Sileo et/L. Flavius Severus/Asturicae.(11)

Pallantia. IV non(as) Mart(ias) imp(eratore) Caesare XIII co(n)s(ule) Acces Licir/ni Intercatiensis tesseram/hospitalem fecit cum ci/vitate Palantina sibi/et filiis suis posterisque/Anemi Ammedi per mag(istratum)/Elaisicum hospitio Ammi/Caenecaeni.(12).

b)-Testimonios literarios:

El estudio crítico mejor documentado de la "solidaridad" celtíbera, viene dado, sin duda, por la exposición monográfica del Prof. F.R. Adrados, titulado "La fides ibérica"(13).

Nosotros no vamos a reproducir todos y cada uno de los testimonios relativos a la fides, clientela, hospitium, patro- tus..., recogidos por el autor con su sorprendente capacidad analítica, potenciada, además, por las aportaciones de D. Antonio Fovar, D. José María Ramos Loscertales, y las de los catedráticos de Madrid y Santiago: D.J. Vallejo y D.A. D'Ors, respectivamente(14). Nos contentaremos simplemente con tenerlos en cuenta -al igual que los perfiles étnico-culturales ofrecidos por Schulten(15), el Prof. García y Bellido(16) y otros-, al objeto de hacer una "relectura" de los mismos, desde la atalaya categorial personalista, verdadero motor y brújula del presente trabajo.

Como síntesis de las fuentes originarias -y sin olvidar las acepciones de tales términos en el Thesaurus Linguae latinae(17) y en el Oxford Latin Dictionary (18)-, remitámonos al artículo dedicado a Hispania, en la Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft(19), verdadero marco referencial de los epígrafes subsiguientes, siempre y cuando evitemos el "desenfoque categorial" de ciertos testimonios clásicos.

En este orden de cuestiones conviene resaltar la primera parte del texto:

"Los grandes rasgos caracteriológicos (de los celtíberos) son la gratitud y fidelidad. A los iberos no hay manera más sencilla de ganarlos que por la magnanimidad(Val.Max.IV 3,1. V 1,5. III 2, 21. Liv.XXVI 50. Polyb.X 19). Con la clemencia hacia una ciudad ganaron unos mariscales romanos toda la estirpe(Val.Max.V 1,5). Transmitieron su agradecimiento a Tib. Graco, que les concedió una paz satisfactoria,a sus hijos(Plut.Tib.Graco 5)... Célebre es su adhesión a los caudillos,como Viriato y Sertorio, según se exterioriza en la devotio.Los habitantes de Segovia se dejaron aniquilar por Viriato,antes que quebrantar su palabra a los romanos (Frontin.IV 5,22).Retógenes está dispuesto a sacrificar sus hijos al interés romano(Val.Max.V 1,5).Valerio Máximo(II 6,11) habla también extensivamente de la fides celtibera, y Sagunto consiguió por su fidelidad hacia Roma el título de fide nobilis(Sallust. hist. II 64. Mela II 92. Plin.III 20).Emparentada con esto,está su credulidad,incluso, respecto al enemigo. Engañados con frecuencia, siempre continuaron creyendo a los romanos(Appian.52.75.54. 59.79.80.69.100). Si los romanos les achacaron la perfidia(Strab. 158. Polyb.III 98,3.Liv.XX 33 y ss.)tal imputación no es atribuible a los iberos, sino a ellos(=los romanos). Otro gran rasgo del carácter ibérico, presente aún hoy entre los castellanos, es la caballeriosidad" (Cfr.RE.:ibidem).

La segunda parte no nos interesa reproducirla nuevamente(Cfr. nota 19) porque,aun contando con su veracidad,-sospechosa,dado el desenfoque categorial de historiadores antiguos y modernos-, obviamente no representa el sustrato socio-cultural,peraltado y sublimado en la "utopía" De beneficiis,con el que "el filósofo de Córdoba" pretende regenerar la desintegración social del Imperio.

Admitida, pues,como hipótesis de trabajo,la indiscutible influencia de la fides y devotio celtiberas en el egregio preceptor de Nerón,e "inmortal maestro de todos los tiempos", conviene que nos detengamos en el epígrafe siguiente a hacer un análisis,-pormenorizado y "crítico-proyectivo", de esta especificidad sociocultural, acreditada por tantísimas fuentes: autores clásicos, monumentos epigráficos...,a pesar de la extrañeza grécolatina(Cfr.not.20,29p).

c) Valoración crítica:

No se nos oculta que los aspectos aquí tratados pudieran, con igual propiedad, haber sido "desarrollados" con anterioridad al ocuparnos de la coordenada etno-lingüística. De hecho, hicimos mención a ellos; pero el deseo de documentar adecuadamente el aspecto lingüístico nos impuso ciertas restricciones a las derivaciones "culturales" de los rasgos étnicos indígenas. Y, sin embargo, creemos que tales aspectos no deben silenciarse, pues preludian un modelo de racionalidad interpersonal y social, sumamente afín, aunque rebasado, por la "cordialidad" racional de la administración benefactora; en este sentido, las relaciones de Acté con Nerón están mucho más próximas al paradigma senecano, que las de los régulos hispanos con los generales romanos. (De ello nos ocuparemos más tarde). Señalemos, ahora, que las investigaciones de D. José María Ramos Loscertales, -aún no superadas (20), según el Prof. Adrados-, sobre la devotio ibérica y la "institución de los soldurios", revelan un modelo de vinculación indígena, específico, que a la luz de nuestra hipótesis observacional, pueden considerarse, perfectamente, como un coeficiente histórico-cultural de la "utopía", susceptible de la nueva iluminación del método histórico-crítico.

Efectivamente, tanto la bilateralidad de los vínculos, como su firmeza, el sentido trascendente y el carácter "temporal", "historificado" y sobre todo personalista de los mismos, arrojan una clara "especificidad" celtíbera, muy diversa de la de la devotio romana, de la de las civitates galas e, incluso, de la de la Gefolge y comitatus germanos (21).

No podemos reproducir en su totalidad las "complementarias" y penetrantes monografías de las dos últimas autoridades citadas, pero consideramos conveniente recoger el "denominador común" de las mismas, para encajar sus "impresiones" étnico-culturales en la vertiente ético-social de nuestras "categorías", -verdadero leitmotiv de cuanto antecede y sigue-:

Para fijar lo más exactamente posible el concepto de la devotio -afirma el Prof. Loscertales, después de cuestionar los análisis de otros historiadores: Nicolás de Damasco, Glasson, Fustel de Cou-

Hinojosa, Flach-, se hace preciso, ante todo, intentar conocer, en la medida de lo posible, algo de la clientela militar ibérica en su forma genérica, al objeto de determinar si es, efectivamente o no, aquélla, una forma específica de la "clientela" militar.

Contadas son las referencias que de la clientela indígena, en general, hacen los escritores clásicos; pero hay que intentar llevar la investigación por otro camino: el atrayente y admisible camino de la hipótesis, "al que conduce en este caso la observación de algún pacto concluido por un general romano con hombres iberos, y sobre el que no ha recaído suficientemente la atención debida. Ante todo, conviene recordar una nota característica del pueblo ibero, señalada sagazmente por Niebuhr y reforzada con acierto por Schulten, uniendo a los ejemplos antiguos: la del extraordinario poder de atracción que sobre el ánimo de los iberos ejercieron las cualidades personales. No importó que quien estuviera adornada por ellas fuera de distinto origen; junto a Viriato, seguido por hombres de muy diversas gentes, encontramos a Escipión y, sobre todo, a Sertorio, romanos; éste tan popular y querido como lo fuera el jefe lusitano". (22)

El pacto al que se hace referencia -continúa afirmando Loscertales- es el concluido entre Escipión y el régulo ilergete Indibil: poco después de abandonar éste el partido de los generales cartagineses, a causa de los atropellos de que había sido víctima.

Conforme al relato que de éstos hace Polibio, se instituyó entre ambos, mediante la promesa verbal -fides-, fortalecida por la promesa de un juramento, un tratado de amistad y de alianza, concluido no con carácter transitorio, sino permanente, que obligaba a Indibil a prestar su ayuda a Escipión. Esta es la concepción romana. ¿Concordó con ella absolutamente la del régulo ibero? ¿Vio en el pacto lo mismo que vio el romano? Un primer elemento lo ofrece la extraña actitud tomada por Indibil el día de su presentación ante el general romano: lo pri-

mero que hizo fue arrodillarse ante él; luego proclamarle rey. No es esa actitud de Indíbil un hecho aislado. Más tarde cuenta el mismo escritor, que antes que él habían hecho lo mismo Edeco, y después de ellos aquellos miles de íberos a quienes dio Escipión la libertad sin rescate, después de la batalla de Bécula. Esta ceremonia, pues, nueva para un romano, no lo era en el Levante español: no fueron sólo dos régulos, uno ilergete, otro edetano, sino que fueron muchos millares de hombres los que la practicaron"(23).

Actualmente -siempre según la misma fuente- conocemos la extrañeza y, aún más, el escándalo con que un romano la presenciara y un griego del círculo de sus amigos la refiere; pero desconocemos lo más importante: la idea oculta tras ella, el valor que para un habitante de Iberia -stricto sensu-tuvo esta solemnidad. Para nosotros esta diversidad interpretativa no puede ser explicada sino mediante la diversidad categorial de la mentalidad greco-latina y celtíbera; fenómeno éste, que transparece igualmente, como luego se verá, en las desemejanzas de Séneca y Posidonio, relativas a la concepción del SAECULUM AUREUM, y cuyo horizonte metafísico-moral se halla latente en el paradigma **benefactor**.

Siguiendo con nuestro argumento, puede explicitarse la diversidad apuntada, penetrando a fondo la naturaleza del pacto; ello es posible merced a las noticias transmitidas por Tito Livio e, incluso, perseguir de cerca la relación interpersonal ibérica entre ambos jefes. Veamos sus "afinidades" con la "racionalidad" benefactora:

"Por dos veces faltó Indíbil a la fe jurada, las dos en condiciones análogas: una, luego de llegarle la falsa noticia de la muerte de Escipión, otra, cuando éste abandonó definitivamente la península; es decir, cuando aquél con quien se establece una relación desaparece de la tierra."(24)

"¿Es que, acaso, se trataba de un lazo personal? Ciertamente que tras Escipión existía el Estado romano, y conforme a la reglamentación de las convenciones públicas hubo de expresár-

sele a Indíbil que pactaba con un pueblo y no con un hombre; idea, por otra parte, no extraña en Iberia, en donde la federación de ciudades existía; y que no por faltar el hombre terminaba la vida del pacto. Sin embargo, tal idea aparece muy en segundo término, y oscurecida por la otra de un lazo puramente personal, desde el momento de su institución hasta el de su extinción. Tal carácter, tan de acuerdo con una de las características del pueblo íbero, -la atracción ejercida por una personalidad fuerte-, se acentúa con la actitud tomada por Indíbil en el momento de percatarse de la falsedad de la muerte de Escipión; su primera medida fue retirarse de las tierras que había invadido, luego mostrar cómo sus acciones eran hijas de un error fatal que lo arrastró a la comisión de una acción ilícita"(25).

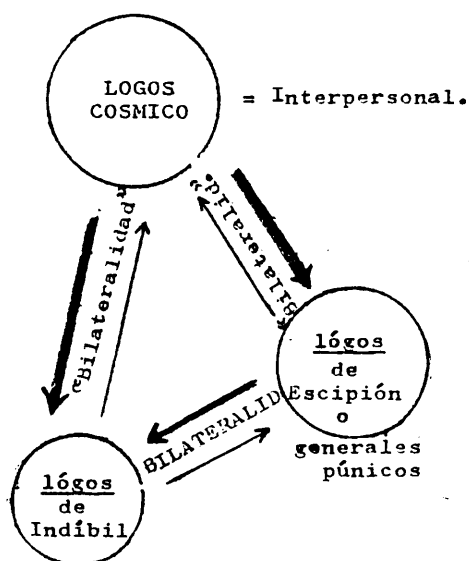
Acaba por destacarse claro, indudable, el carácter personal del vínculo -no el objetivismo del estado- que enlazó a ambos, según el relato que hace Livio de la presentación de los legados de Indíbil ante Escipión para excusar su actitud: "desde el momento en que éste había aceptado la vida que le entregaron Indíbil, Mandonio y sus connacionales, al instituirse el pacto se entiende, su obligación era entregársela cuando la reclamara; mas si así no lo entendía y les conservaba una vida que por derecho era suya, estrecharían más enérgicamente el vínculo, consagrándole la vida perpetuamente"(26).

Muy sagazmente destaca Loscertales, cómo, en uno y otro caso, se habla de Escipión; no del pueblo romano. Ciertamente la concepción romana y la concepción ibérica del pacto no fueron coincidentes. -Como también fueron diferentes la muerte de Séneca y la de Sócrates: éste da la vida por respeto a las leyes de la polis, el cordobés, por fidelidad al Lógos.-

Ahora podemos explicarnos mejor la significación de los actos realizados por Indíbil en el momento de su presentación ante el jefe romano: "Arrodillarse un hombre ante otro es reconocerse en situación de inferioridad, y la materialización

de esta idea y de la recíproca de reconocimiento de una superioridad, fue seguida inmediatamente de otra que era un perfeccionamiento de aquel simbolismo: saludar como rey; según Polibio; a aquél a quien se reconocía como superior y a quien se ofrecía la vida." (27)

Si quisiéramos dar una representación plástica de la dinamicidad implícita en la naturaleza paradigmática de este pacto, vendría dada por el diagrama siguiente: (Según Indíbil)



HORIZONTE: Metafísico-moral=tiempo intensivo (Personalismo, relacionismo, totalidad, polarización en el tò tí, intervalo limitado del logos humano, admisión y corrección del error, --restablecimiento de la neccesstitudo-, máxima concentración de la voluntad, --devotio--)

... ..

Fácilmente puede colegirse que la dinamicidad interpersonal del "pacto" Indíbil-Escipión, reproduce, en sus líneas maestras, el paradigma benefactor diseñado en la pág. precedente, 128; (cfr. pág. 126 y ss.).

Podríamos evidenciarlo, aún más, -desde la coordenada "histórico-cultural"-, analizando las causas de la ruptura del pacto y o-

tros aspectos; pero éstos últimos -como la distinta acepción del SAECULUM AUREUM en Séneca y Posidonio- serán objeto de atención especial en epígrafes sucesivos, dadas sus connotaciones diversas.

Nos conviene analizar, sin embargo, la ruptura del vínculo determinada inmediatamente por la muerte, ausencia o abuso de una de las partes contratantes:

Podría explicarse, afirma Loscertales -cuya tesis ratifica Adrados en la segunda parte de su trabajo citado, La "fide-"ibérica-, por la inquietud del ánimo, ávido de aventuras; pero Polibio presenta a Indíbil como muy fiel a su palabra y muy constante en su fe; tanto, que mientras permaneció en el partido de los generales cartagineses llegó a perder su reino y no por eso los abandonó. "Además, la fidelidad de Indíbil no es una nota excepcional entre los primeros españoles, es una característica, y la fidelidad aparece robustecida cuando se ha prestado a un hombre de cualidades excepcionales, e Indíbil marchó hacia el general romano atraído por la fama de su poder, fortuna en las expediciones militares y generosidad; de la que había sido clara prueba, la devolución sin rescate de las familias de jefes iberos que la toma de Cartagena había puesto en sus manos, y de la que el mismo régulo ilergete gozó tan pronto se puso en relación con él, recibiendo de sus manos las mujeres de su familia".(28)

Conviene que fijemos nuestra atención en la ruptura del vínculo que unía a Indíbil con los generales cartagineses; sus causas avalan nuestro diagrama interpretativo anterior, regido por la bilateralidad de los compromisos y el valor absoluto de cada una de las personas "homologadas".

"Nunca, ni en la próspera ni en la adversa fortuna, los había abandonado, y esta constancia fue de gran valor para ellos en sus campañas contra los romanos".(29) Pero a raíz de la derrota de Gneo y Publio esa adhesión fue ¡premiada! por Asdrúbal, hijo de Giscón, con la exigencia de crecidas sumas y con la obligación de entregar sus hijas en rehenes. Además recibió todo género de injurias tanto él como todos los hombres de su pueblo. Esta actitud le llevó a la ruptura del pacto, ya perfeccio-

nada por él antes de proceder a la separación material del general púnico, poniéndose bajo el amparo y suplicando a los dioses vengadores de los hombres, a quienes su debilidad no les permite rechazar la fuerza y las injurias recibidas. (30)

Consiguientemente, en la ruptura de los pactos concluidos con los generales, púnicos o romanos, se advierte la misma causa: la falta a la bilateralidad de una de las partes contratantes, que no es precisamente, por lo general, la representante celtíbera. (31)

Sobre los datos aquí recogidos del estudio de Loscertales sobre la devotio ibérica, (32) el Prof. Adrados ha basado la segunda parte de su investigación sobre la fides en el solar peninsular (33), destacando la especificidad "oriunda" en la concepción de las relaciones interpersonales y sociales. Los finos análisis de estas autoridades, en el terreno histórico-lingüístico, no solamente no colisionan con nuestros supuestos personalistas y relacionales, sino que se armonizan plenamente. A la misma conclusión podemos llegar consultando las obras ya mencionadas de Etienne (34), el Prof. García y Bellido (35) y algunas otras autoridades, principalmente peninsulares. (36)

Para finalizar este epígrafe, nos ratificaremos, una vez más, en que la convergencia de las "imprisiones" histórico-culturales con nuestras "categorías" observacionales, constituye uno de los "planos" explicativos de la singularidad ético-social del filósofo de Córdoba, adquiriendo su concreción más alta en el De beneficiis.

Nuestra perspectiva histórica puede dilatarse, todavía, con los apartados subsiguientes relativos a la semblanza biográfica de Acté y sus monumentos epigráficos, claro e inequívoco exponente del influjo cristiano en el autor de la "utopía"; pero antes estimamos conveniente interponer y explicitar la clave paradigmática de la "historicidad" representada por el SAECULUM AUREUM; verdadero "denominador común" del celtiberismo preindoeuropeista y del cristianismo naciente, frente al objetivismo intelectualista helénico y el silogismo histórico romano. Creemos que su tematización concuerda perfectamente con el coeficiente socio-cultural presupuestado.

3)-Concreción histórico-cultural: el SAECULUM AUREUM:

La especificidad "personalista" del celtiberismo senecano, presupuesto histórico -y hermenéutico- del noble certamen benéfactor, es posible explicitarla, aún más, mediante la transcripción crítica de los rasgos definitorios del recurso expresivo, pero objetivo para Séneca, del "estado de naturaleza" (37). Y, dado que sus "concreciones" socio-políticas ya han sido ampliamente estudiadas por Fernando Prieto en su obra El pensamiento político de Séneca (38), estimamos suficiente destacar sus valores crítico-referenciales de la "sociedad histórica" (39) para la realización de la "sociedad metafísica", o cosmópolis (40).

Como el establecimiento de fronteras divisorias entre lo histórico y lo temático -además de ser la mayor parte de las veces difícil- en este caso resultaría superfluo y poco rentable, nemós estimado muy conveniente la inclusión de este recurso paradigmático entre las coordenadas histórico-culturales, dadas las connotaciones indígenas y primitivas de su descripción.

Desde tales presupuestos, recojamos los principales perfiles con los que Séneca, desde las derivaciones lógicas de la categorización relacional -claro exponente celtibero- desarrolla el "arquetipo referencial" (41) del estado de naturaleza; pero sin olvidar su especificidad personalista "oriúnda", -frente a Cicerón y Posidonio-, arqueológica y literariamente muy bien documentada por el Prof. E. R. Navarro en, Séneca. Religión sin mitos (o. c.).

"Cien años antes de Filón. -recordemos al respecto-, se habían divulgado las obras de Posidonio de Apamea, el escritor más acreditado del estoicismo medio, que entre otros temas había tocado también el estudio del siglo de oro, ordinariamente tratado por los poetas. Las ideas de Posidonio sobre el siglo de oro las ha conservado Séneca, que sin duda hubo de conocer el pensamiento judío en su larga estancia en Alejandría. San Pablo no podía menos de conocer las ideas corrientes de sus contemporáneos, divulgadas en la cultura popular. Séneca no se limita a reproducir las ideas de Posidonio sino que las analiza y critica." (42).

Los puntos admisibles para Séneca -de acuerdo con el testimonio precedente-, son los siguientes:

1-La jefatura natural del siglo de oro:

Los primeros mortales y sus hijos seguían incorruptos la naturaleza. Para ellos el jefe se identificaba con la ley. Vivían confiados al arbitrio del mejor.(43)

2-Obediencia y felicidad:

Pues es propio de la naturaleza someter lo peor a lo mejor. En los rebaños mudos van delante los de mayor talla o fuerza(...). Según eso, se elegía al rector por la prestancia de su alma, y por eso era completa la felicidad de los pueblos, en los que el mejor era el más poderoso.
(44)

3-Gobierno de los sabios:

En aquel siglo, que llaman de oro, gobernaban los sabios, según dice Posidonio. Ellos refrenaban la fuerza defendiendo a los débiles contra los más fuertes.(45)

4-Normas de gobierno:

Ellos persuadían y disuadían, enseñaban lo útil y lo inútil. Su providencia proveía para las necesidades. Su fortaleza alejaba los peligros. La beneficencia daba prosperidad y prestigio a los subditos.(46)

5-Irrupción de la tiranía:

Mas cuando, introduciéndose los vicios los reyes se transformaron en tiranos, fue necesario dar leyes. Las primeras las dieron también los sabios: Solón que fundó Atenas en derecho equitativo(...) Licurgo(...). Se alaban las leyes de Zaleuco y Carondas(...), las de Pitágoras(...) Hasta aquí estoy de acuerdo con Posidonio.
(47)

"El siglo de oro se caracteriza, según Séneca, por el imperio de la ley natural, personificada en jefes de honestidad ejemplar y absoluta, en los cuales la naturaleza se mostraba sabia y poderosa a la vez. La decadencia moral nació con la tiranía".(48)

El SAECULUM AUREUM era el imperio de la verdadera sabiduría, presidida por un relacionismo "vertical" y "horizontal":(Cfr.pág. 24 y ss.)

Su único objeto era encontrar la verdad en lo divino y en lo humano. Nunca se separa de ella la religión, ni la piedad y el cortejo de las virtudes restantes, relacionadas y acopladas entre sí. Esta enseñanza a dar culto a lo divino y amor a lo humano: que el mando pertenece a Dios, y a los hombres la vida común, que fue cosa inviolada hasta que la avaricia rompió la sociedad, siendo causa de pobreza aún para aquellos individuos a quienes había hecho opulentísimos. Pues dejaron de poseer todas las cosas al desearlas como propias.(49)

La propiedad privada y la avaricia creó la necesidad de organizar las ciudades para defensa de la propiedad y de la vida misma. Florecen las artes con la ciudad, aunque esto no era ya una exigencia de la sabiduría ni una manifestación espontánea de la edad de oro, sino el esplendor concomitante a la nueva organización de pueblos separados y rivales.

"Aquí es donde Séneca disiente de Posidonio, según el cual, también las artes son una derivación de la filosofía"(50). Por debajo del recurso expresivo del SAECULUM AUREUM, "en su versión senecana", fácilmente puede verse el distanciamiento del intelectualismo helénico y su adscripción al dinamismo voluntarista indígena, que adquiere su punto cenital en el paradigma benefactor, iluminador de la "sociedad metafísica" o cosmópolis(51). Cuán distante se halla la mentalidad del cordobés del "culturalismo" esteticista del filósofo de Apamea:

Yo no concedería que la filosofía haya inventado las artes necesarias para la vida cotidiana, ni tampoco le concedo la

gloria de construir. Ella, dice Posidonio, enseñó a poner tejados a los hombres diseminados que se guarecían en abrigos o en alguna roca socavada o algún tronco de árbol carcomido.(52)

Tanto Posidonio como Séneca recogen las antiguas tradiciones rupestres y selváticas de los hombres primitivos que se creían hijos de rocas, de cuevas y de árboles;—no obstante el talante desmitologizador del cordobés no hace sospechar que tales alusiones sean únicamente un "simple" recurso expresivo para intercalar sus ideales ético-sociales—. Su metafísica energetivista, de una raíz celtíbera irrecusable, rechaza sin paliativos el intelectualismo y culturalismo poseidonianos, implícitos, igualmente, en la crítica de Estrabón a los curiosa cantabra (Cfr. pp. precedentes: 163-168). En la modernidad tampoco se ha hecho justicia a esta especificidad celtíbera (Cfr. el artículo de Schulten transcrito en la pág. 274), pero Séneca es contundente:

Yo no pienso que la filosofía haya imaginado estos proyectos de tejados que se elevan sobre tejados o ciudades que oprimen a ciudades, como tampoco los viveros de peces cerrados para proteger a la gula contra riesgos de temporales(53).

"Todas estas cosas las promueve la ratio, pero no la recta ratio"(54), afirma Séneca, dejando bien claro el protagonismo de la Sapientia sobre la episteme y situándose en la clave metafísico-moral del lógos estoico-semítico, —tan afín al preindoeuropeísmo celtíbero y egipcio—. (No dejan de ser iluminadores, al respecto, el recentísimo estudio de J.R. Busto "El descubrimiento de la Sabiduría de Israel"(54) y el paralelismo establecido por Lorenzo Riber, entre el senequismo cervantino del capítulo XI, de su inmortal obra Don Quijote de la Mancha(55), y el espíritu de la Epístola 90, que estamos comentando).

Todo ello puede ayudarnos a valorar la especificidad "sapiential" del De beneficiis, escrito —según Pohlenz— con un espíritu

similar al del "Sermón de la Montaña".

Séneca, en el mismo lugar de referencia, -Epístola noventa-, alude también a las naves gobernadas con velas y timones, que rigen la embarcación imitando la cola de los peces, que con ella se orientan y rigen. "Posidonio atribuía a los sabios los inventos de más importancia, y los menores a sus ayudantes. Séneca los coloca en la misma categoría, inscribiendo en ella a inventores contemporáneos de espejos y de tubos de calefacción para baños. En cuanto a la gente de la edad de oro, Séneca la considera formada por hombres inocentes, más no por eso sabios ni virtuosos" (56).

La justeza de tal valoración podemos fácilmente evidenciarla en el testimonio siguiente, -que "indirectamente" ratifica el voluntarismo oriundo, exaltado por Fernando Prieto en su caracterización de la "cosmópolis" (57)-:

No buscaban el oro(...) dejaban en paz aun a los animales mudos; tan lejos estaban de matar al hombre sin odio ni temor, sólo por espectáculo. Aún no tenían vestidos pintados(...). Al fin, ¿Cómo era? Eran inocentes por su ignorancia de las cosas. Mas no es lo mismo el no querer y el no saber. Carecían de justicia, de prudencia, de templanza y de fortaleza. Su vida ruda tenía cosas semejantes a todas esas virtudes. Pero la virtud no se halla más que en el alma bien instruida y educada. (58)

-Los "perfiles" del SAECULUM AUREUM así diseñado, no deben inducirnos a engaño; no son sino una especie de "paradigma referencial" que adquieren sus auténticas tonalidades, colorido y esplendor, mediante la implección del "voluntarismo" benefactor, superador de la avaricia y lujuria -generadas por la ingratitud-, y máximos factores perturbadores de los vínculos y neccessitudines sociales. "Pensando en la sociedad de la Edad de Oro -afirma F. Prieto-, Séneca nos dice: societatem avaritia distraxit (Ep. 90,3), a natura luxuria descivit (Ep. 90,19); y, finalmente, junta los dos términos en una misma frase: avaritia atque luxuria dissociare mortales (Ep. 90,36)". (59)

4)-Precisiones complementarias: síntesis y anticipación:

Una vez expuesto el primitivismo referencial de la coordenada desarrollada, daremos paso a otro par de "vectores" determinantes de la inspiración ético-social del egregio filósofo hispano. Nos referimos, naturalmente, al estado de desintegración imperial y al valor paradigmático de la liberta Acté; que, por su condición de conversa, representa "eminentemente" la nueva "aurora cultural" del cristianismo naciente, en el campo de las interrelaciones personales y sociales. -Además, personalmente, no vemos inconveniente alguno en dar un tratamiento conjunto a ambos factores, dado que la complementariedad del contraste puede representar, con tonalidades más vivas, el telón de fondo del horizonte histórico-cultural, que hace emerger y cristalizar la estrella móvil del paradigma benefactor-.

Pero antes, quisiéramos dejar constancia de algunas precisiones doctrinales, que recapitulan los epígrafes precedentes y pueden facilitar la inteligibilidad y transcendencia histórica del "paradigma acteniano":

a)-Correlato senecano de la solidaridad celtíbera:

Si piensas que tienes un amigo de quien no te fías tanto como de tí mismo, mucho te equivocas y desconoces lo que es la amistad verdadera. Consúltalo todo con el amigo, pero antes consulta sobre él. Trabajada la amistad hay que fiarse; antes de la amistad hay que reflexionar. Si lo crees fiel, te lo harás. (60)

El mismo César, que tiene todos los derechos, precisamente por eso no tiene siempre derecho a todo. Su vigilancia protege el sueño de todos; su trabajo, el sueño de todos; su ocupación, la despreocupación de todos. Después de que se consagró al orbe de la tierra se desposeyó de sí mismo. (61)

En nada es más dichoso un Dios, que aquel a quien le cupo en suerte que todos le convivieran (= sibi vivere) (...). ¿Quién no desearía, si fuera posible, defenderle de los ma-

les de la fortuna a aquél a cuya sombra florecen la justicia, la paz, el pudor, la seguridad y la dignidad, con cuya protección la opulenta ciudad abunda en todos los bienes, y no mira a su rector con otros sentimientos, que si los dioses inmortales le hicieran posible el verlos?. ¿Cómo?. ¿No ocupa un lugar próximo a ellos, el que se comporta conforme a la naturaleza de los dioses, benefactor, generoso y potente para el bien? Esta debe ser la aspiración, éste el noble ideal, el aparecer al mismo tiempo como máximo y como óptimo. (62)

El segundo subrayado claramente deja entrever el carácter bilateral de las relaciones, fundado en el valor absoluto de la persona, y por el que se "homologa" el esclavo con su señor, el vasallo con su rey. (Cfr pág. 279). La dinámica interrelacional de los réglulos ilergetes y edetanos con los generales cartagineses y romanos transparece igualmente en Séneca, que la tematiza mediante el modelo "figurado" del SAECULUM AUREUM, que se realiza en la "cosmópolis" mediante el paradigma benefactor. Este último particular sobresale en el fragmento del De clementia, que hemos transcrito en la nota (62). Asimismo se refleja el distanciamiento senecano de los griegos en su concepción del amor y la amistad; recordando el Symposion de Platón, vemos cómo el amor era hijo de la indigencia, según la propia confidencia de Sócrates. Para Séneca, en cambio, y no sin dependencia de su condición celtíbera, es una fuerza expansiva, divina y universal que se halla, como la Ratio, rodeando al todo, como flotando sobre el espíritu de las personas, para posarse sobre las que merecen ser sujetos de esa fuerza superior. De todo ello, dan amplia cuenta las citas reseñadas; pero evidentemente el registro expresivo por excelencia, utilizado por el egregio filósofo hispano, no es sino el de la epopeya relacional benefactora, plasmada en De beneficiis, y extensible a la comunidad humana universal. Esto no ha sido visto por Préchac, dado su desconocimiento del sentimiento "solidario" celtíbero que hemos tratado de documentar.

En cambio E. Elorduy, con mayor "simpatía histórica" que la autoridad mencionada, nos brinda un elocuente y dilatado testimonio, que refrenda, contextualiza y ambienta nuestra hermenéusis:

Los vínculos sagrados que unen a cada uno con el prójimo, en la convivencia íntima de la amistad, han de constituir la trama de la sociedad juridicosocial de la humanidad entera. La amistad cultivada por Séneca no puede quedar en teorías especulativas y abstractas. El hombre entero está comprometido en el amor al prójimo, so pena de no vivir ni siquiera para nosotros mismos. "El hombre asocial no es hombre. Además la religión que nos estrecha con el prójimo no existe ni puede existir sin una religiosidad que nos estrecha en total sumisión de dependencia y devoción perfecta a Dios" (63).

"Este principio absoluto y metafísico explica la actitud de Séneca ante el emperador y ante el pueblo. Sus relaciones personales con el emperador, están ya condicionalmente formuladas en su diálogo A Polibio, y más tarde en forma incondicional en el tratado De clementia, dirigido a Nerón antes de que el príncipe manchara sus manos con la sangre de su hermanastro Británico.

Las relaciones comunitarias con todo el género humano se estudian en el De beneficiis, escrito cuando Séneca desespera totalmente de inyectar el menor rastro de humanismo y de lealtad en Nerón, asesino de su madre Agripina y de su mujer Octavia. El "pensador celtíbero" no tiene por qué guardar ya con su alumno desleal y pérfido las obligaciones de la devotio more celtibero. Estas conclusiones se imponen para la recta interpretación del carácter y conducta de Séneca con Nerón una vez que se admite, a base de los estudios de Préchac, que Séneca interrumpió el tratado De clementia al perpetrar Nerón el 12 de febrero del 55 el asesinato de Británico, su hermano, tratando, por el momento, de influir en él mediante las tragedias compuestas para este fin. El remedio tampoco fue eficaz. En marzo del 59 mató Nerón a Agripina. Séneca, perplejo, manifiesta su actitud en varios de los diálogos escritos en esta época, hasta que el año 62 se retira de la corte. Este mismo año comete Nerón el asesinato de

su esposa Octavia, previo un divorcio escandaloso; y Séneca compone el De beneficiis"(64)

De lo cual se concluye que la misma causa motivadora de la "utopía" social analizada, responde históricamente a la dinámica representada por nosotros en el gráfico de la pág. 279. Tanto el rigor analítico de Préchac, como la superior "simpatía histórica" de E. Elorduy, lo corroboran fehacientemente.

b)-Actitud senecana ante la ciencia:

Fue un temerario el que primero las ondas
pérfidas rompió con tan frágil esquiife,
y viendo tras sí las tierras suyas,
la vida confió a las leves auras,
y las aguas hendiendo en curso azaroso
pudo fiarse de tablas delgadas
en el camino de la vida y de la muerte,
trazando una línea por demás liviana.
(MEDEA, vv.374-378)

Pero también:

Años vendrán
en siglos tardíos cuando el Océano
las barreras rompa de las cosas y un ingénte
mundo aparezca, y Tethys nuevos
orbes descubra, y entre las tierras no será
la última Thule.(65) (MEDEA, vv.301-308)

Si solamente tuviésemos en cuenta los testimonios anteriores de la Epístola 90, podríamos llevarnos a engaño en este punto, así como respecto a la actitud de Séneca ante las riquezas, la amistad o la muerte. Pero la lógica de planos -correlativa de su categorización relacional-, puede ayudarnos a solventar las aparentes paradojas que surgen de los contrapuestos testimonios sobre todas estas cuestiones.

Por lo que respecta al tema que nos ocupa, que es la valoración senecana de la cultura y progreso científico, los cantos corales de Medea transcritos, confirman plenamente nuestra hipótesis interpretativa. Esta consiste en admitir dos planos

discursivos diversos: el de la episteme y el de la sapientia.

Séneca no descalifica el primero, siempre que se subordine al segundo. Pero, dada la desviación histórica, constatada, del progreso científico con relación al universo moral, el sentido del lenguaje senecano en su descripción del SAECULUM AUREUM y en los múltiples pasajes y temáticas de su obra, no es otro sino pretender el orden jerárquico, mediante el dinamismo del lenguaje inspirado en la recta ratio.

De hecho el ideal universalista de Séneca tenía una fuerza expansiva difícilmente contenible por fronteras geográficas o culturales. Radicaba en profundidades del alma enriquecida por una cultura universal. La región de Tartessos, que en el segundo milenio había sido foco exportador de arte y de progreso en todo el Occidente con la cultura megalítica y la industria del vaso campaniforme, fue además centro visitado por naves de todo el Mediterráneo atraídas por los metales del subsuelo español (66). Séneca participaba tanto de la tendencia a la expansión social universalista como del apego a lo tradicional. Esta bipolaridad es la que se refleja en los dos últimos cantos corales de Medea transcritos. Si el primero nos evoca su descripción del SAECULUM AUREUM, el segundo da cuenta de su circunstancia histórico-familiar.

Confirma nuestra hipótesis interpretativa, también, el hecho de que en la primera Suasoria el padre de Séneca, incluso, se planteó el aventurado problema de si Alejandro Magno debiera lanzarse a la navegación del Océano para descubrir las tierras desconocidas. Y aunque el veredicto del padre fuera negativo, el hijo no pensó lo mismo en sus tragedias; aunque sí condenó la ambición de Alejandro por los descubrimientos transoceánicos. (67)

Nuevamente nos encontramos aquí con las disparidades de planos del lenguaje senecano, que afectan, por igual, al problema del suicidio, el de las riquezas, la amistad y el beneficio. No tener en cuenta esta clave hermenéutica es condenarnos a la paradoja.

5- El paradigma acteniano:

La figura de la liberta Acté, inmersa en una atmósfera de valores humanos, de cuño netamente cristiano, y progresivamente asimilados desde su estancia en Tesalónica hasta sus contactos con Pablo y los cristianos de la casa del César, constituye para Séneca un maravilloso contraste con la corrupción romana, cuyos exponentes más álgidos vienen dados por las execrables figuras de Calígula, Mesalina, Agripina, Nerón, Poppa... (68).

Aunque de momento no podemos extendernos en su largo cortejo de crímenes, envenenamientos y destierros, no estará de más ofrecer una cronología simplificada -pero ambientadora- del horizonte desintegrador y corrosivo de la Roma Imperial, vivenciado por el egregio filósofo hispano: ciertamente sus negros perfiles contribuirán, decididamente, a resaltar el alcance y significación histórica de la claritas estelar, propugnada por el autor de la "utopía" social, y vívidamente prefigurada en la esclava "tesalonicense". Recordemos, pues,

a) El marco histórico:

- Año 37: Calígula intenta la muerte de Séneca.
- Año 41: Mesalina acusa a Séneca y le secuestra. Claudio le conmuta la muerte por el destierro en Córcega.
- Año 49: Muerte de Mesalina y casamiento posterior de Agripina con Claudio.
- Año 53: Casamiento de Octavia con Nerón, impuesto por Agripina.
- Año 54, (13 de oct.):
Envenenamiento de Claudio por Agripina con las setas preparadas por la maga Locusta.
- Año 55, (11 feb.):
Muere Británico, hermano de Octavia, envenenado por Nerón.
- Año 58: Concubinato de Nerón con Sabina Poppa, mujer de Othon.

-Año 59 (Marzo):

Nerón da muerte a su madre Agripina.

-Año 61/62:

Procesamiento incoado de Pablo en Roma.

-Año 62: Muerte de Burrus. Octavia es condenada a muerte.

Casamiento de Nerón con Poppea.

-Año 63: Retiro de Séneca: renuncia a sus riquezas y se dedica totalmente a la filosofía.

-Año 65 (23 abril):

Séneca muere por orden de Nerón

-Año 66: Nerón da muerte a Poppea.

-Año 68: Muerte de Nerón. Le sucede Galba. Acté celebra los funerales de Nerón.

Un telón de fondo tan sombrío y abominable constituye, sin duda alguna, para Séneca un poderoso catalizador, que le impulsa a explotar el maravilloso potencial humano y moral de Acté moderadora de los monstruosos impulsos de Nerón, distanciándole de la esfera de influencia de la incestuosa Agripina. El mismo Tácito, tan poco simpatizante con el sentir cristiano de la libertad, -dada su condición filojudaica-, inicialmente se muestra comprensivo con la política senecana, aunque le censure posteriormente ante la infructuosidad de sus pretensiones. No obstante, el Quinquenium Neronis y el refrendo histórico de la política de Trajano avalan ampliamente el valor terapéutico del programa de saneamiento -inspirado en el humanismo aceniano- aplicado por Séneca. La actitud del autor de los Anales se explica, tan sólo, por su distanciamiento categorial con el autor del De beneficiis; pero la explicitación práctica de los niveles teóricos senecanos viene ya "preludiado" en el humanismo cristiano de la esclava de Tesalónica.

-El complemento de los monumentos epigráficos -de signo predominantemente benefactor-, con el cual quisiéramos coronar nuestra investigación, además de constituir un avance sobre los significativos logros de autoridades tan cualificadas como A. Loth (69), Groag (70), Aubé (71), Friedländer (72), representa una premisa histórica insoslayable del noble certamen benefactor.

La atalaya categorial presupuesta nuevamente puede servirnos de hilo conductor aglutinante de las "impresiones" histórico-documentales de otras autoridades, que no han sido capaces, como el Prof. E. Elorduy -mentor y guía de la presente investigación-, de armonizar y elucidar la exigua documentación de las fuentes clásicas: Diógenes Casio (73), Tácito (74), Suetonio (75), Séneca (76).

b) Vicisitudes histórico-biográficas: Séneca, Acté, Nerón:

En los primeros años del reinado de Nerón, había en la corte una liberta que había cautivado al tirano. El Emperador la amaba sobremanera, prefiriéndola a todas, y le había dado una casa opulenta con gran abundancia de bienes y numerosos esclavos; incluso había soñado elevarla al trono.

Esta liberta se llamaba Acté. Los historiadores latinos, generalmente concisos en sus descripciones, contentáanse con señalar algunas de las circunstancias de su vida, aunque no siempre hacen alarde de excesiva comprensión, a excepción de Séneca, del auténtico perfil moral de la esclava y su disposición natural generosa y benefactora. Pero los monumentos epigráficos suplen la desinformación clásica, en muchos de estos aspectos...

No carecerá de interés intentar, con la ayuda de las fuentes clásicas y la crítica moderna, completar el perfil ético-biográfico de una de las mujeres más sorprendentes de la corte imperial, tan estrechamente vinculada a la nueva aurora social del cristianismo naciente y vinculada al filósofo de Córdoba con una sincera amistad, -fundada, tanto en ideales éticos afines, como en el deseo de conjurar la desintegración moral del Imperio, a expensas, incluso, de su propia vida-.

Sobre las vicisitudes amorosas del Emperador con la liberta, Arthur Loth (77) recoge un variado muestrario de anécdotas, que no tendríamos inconveniente alguno en refrendar si hubiese tenido

la suficiente audacia imaginativa de funcionar en la clave categorial senecana, iluminadora por igual de la intimidad moral de los cristianos de la casa de Narciso, y su protagonista Acté.

Aunque ciertamente la poderosa capacidad analítica del historiador mencionado adolezca, en no pocas ocasiones, del enfoque categorial denunciado, bueno será recoger "parte" de su extenso aparato documental para darle el tratamiento pertinente desde nuestra atalaya observacional. -obviamente, los pasajes senecanos de Hércules Eteo y la tragedia pretexto Octavia, así como el refrendo epigráfico del Corpus Inscriptionum Latinarum, obran a nuestro favor-:

"El matrimonio de Nerón con Octavia, -afirma el autor citado-, enlace tan contrario a las leyes como a la moral, aunque aprobado por el senado, había sido el resultado de una combinación personal de Agripina. Dando por esposa, a su hijo, la hija de su segundo marido, esta mujer ávida de reinar, confiaba el trono, en detrimento de Británico, al hijo que Claudio había hecho entrar en la familia imperial por adopción: aseguraba así para el porvenir la ejecución de sus secretos designios sobre la sucesión del emperador. Este matrimonio político no fue del agrado del joven príncipe. Octavia, aunque precoz, no era todavía más que una adolescente; contaba apenas doce años. Nerón, con cuatro años más, poseía ya toda la fuerza y ardor sexual de un joven. Pero Octavia, de la que los historiadores han exaltado solamente la virtud, no teniendo otros recursos para granjearse las simpatías de Nerón, o bien, como afirma Tácito, atraído el príncipe por la voluptuosidad y el desenfreno, abandonó pronto la forzada unión y dio libre curso a sus inmoderados deseos" (78).

Si el precedente testimonio de Loth es acertado, no lo son sus palabras siguientes, donde las figuras de Séneca y Acté quedan claramente "desenfocadas". Hecha esta salvedad, estimamos pertinentes sus connotaciones restantes: "Nerón no era naturalmente depravado; una mejor educación hubiera podido encauzarlo, pues dejó traslucir en su infancia tendencias delicadas y generosas;

pero formado por una madre incestuosa, que se había desposado para reinar con su tío sexagenario, educado en una corte tan disoluta como la de Claudio, en compañía de jóvenes libertinos y no teniendo inicialmente como preceptor más que a Aniceto, y posteriormente al débil(?) Séneca, conoció pronto todas las depravaciones de su tiempo; su buen natural se corrompió y joven aún se hizo capaz de la mayor perversión.

En esta Roma imperial, que los proveedores del lujo y desenfreno alimentaban, constantemente, con las más bellas esclavas de Grecia y Asia, todo era presa de la lujuria. Una de estas esclavas, más notable que las otras, se había hecho célebre por su belleza. Nerón la vio y se enamoró. Comprada muy joven en Asia, -la gran cantera de esclavos para el mundo romano-, había recibido de su comprador el nombre griego de Acté, que indicaba su condición servil. Conducida a Roma desde allí, ella parece haber formado parte de la casa de Claudio. Es así, sin duda, como el joven César adoptivo la conoció, atraído por la destacada belleza de la esclava, en la cual la eclosión juvenil realzaba la belleza de su raza"(79).

En nota a pie de página, el historiador citado nos brinda un erudito comentario epigráfico sobre la identidad exacta de su dueño inicial y otras precisiones relativas a su origen, circunstancias de la manumisión, diferenciación onomástica ...; aspectos todos ellos del mayor interés y de los cuales queremos dejar constancia en la nota(80).

Estimamos pertinente, por el momento, no desviar nuestra atención de las vicisitudes amorosas de Nerón con la liberta, instrumentadas por Séneca, con la anuencia de la interesada, para la desviación de los crímenes, que, por la influencia de la incestuosa Agripina, se iban a cometer: (Cfr.p. 301 y ss.)

Cansado de Octavia, Nerón se enamoró violentamente de Acté: era su primera pasión. Primeramente él la mantuvo en secreto; era preciso ocultarla a Agripina, cuyo ascendiente se ejercía imperiosamente sobre su hijo, y que no hubiera podido tolerar tan bajos amores, muy contrarios a sus proyectos. Claudio te-

nía en Británico un heredero legítimo. Este noble vástago de la antigua familia Claudia, en la que nunca, desde Atto Clauso, la adopción había tenido fecundidad, crecía lleno de inteligencia y fuerza (81). Pero, pospuesto a Nerón, que había recibido prematuramente la toga viril, privado a la vez de sus preceptores y amigos y entregado a los agentes de Agripina, Británico estaba apartado por la ambición y el odio implacable de su madrastra (82); en vano el imbécil Claudio sufría la ambición despótica de esta mujer que buscaba prolongar su propio reino preparando el de su hijo; Británico, sin embargo, era el heredero legítimo a los ojos del pueblo, que le amaba tanto como le compadecía (83).

Narciso, fiel a la sangre de Claudio, era capaz en medio del desenfreno general de resistir a Agripina y restituir al heredero legítimo su rango (84). Aspirando, como aspiraba, el hijo de Gn. Domitio Aenobarbo al trono, la prudencia le recomendaba no hacer cosa alguna que pudiera comprometer los planes de su madre o irritarla; sobre todo aparentando abandonar a Octavia, en beneficio y favor de la liberta.

Según el propio Loth, podemos fácilmente conjeturar que Nerón se había enamorado de Acté antes de su elevación al trono. No obstante, la trayectoria benefactora de la liberta que posteriormente documentaremos, nos impide aceptar sin "reservas" la disposición de ánimo atribuida por el autor a la esclava: "Habida cuenta de la edad del joven César, Acté debía estar aún en la primera pubertad. Proclamado príncipe desde su juventud, bello y seductor como lo era entonces, Nerón despertó un amor semejante (1) al que él experimentaba. Admitido por Claudio en la opulenta descendencia de los Domitios, añadió a sus otros atractivos la fascinación de sus riquezas (2)" (85).

Dejando de lado, por el momento, el desenfoque tradicional de ciertas fuentes, continuemos asentando las premisas históricas de la filosofía social senecana secundada por la liberta converso, conforme es fácil deducir de la exposición subsiguiente, resumen, por otra parte, de los autores clásicos:

El crimen de Agripina y la venalidad de los pretorianos habían hecho a Nerón dueño del mundo a los diecisiete años; el joven emperador, locamente enamorado de la bella esclava, no soñaba sino en hacer sentar al objeto de su pasión en el trono, junto a sí(86). Sin embargo, este enlace, por ardiente e incontrolable que fuera, permaneció oculto todo el tiempo que los asesores del joven príncipe estimaron conveniente disimularlo.

La omnipotencia de Agripina había sido total en palacio, desde el advenimiento de su hijo(87). "Nerón le debía a ella el imperio. Para recordárselo, esta mujer dominadora había hecho acuñar monedas en las cuales las dos cabezas de la madre y el hijo estaban juntas bajo la misma corona"(88). Agripina había impuesto inmediatamente su autoridad mostrando a todos que pretendía ser la soberana y suplantar la potestad de su hijo, al igual que anteriormente lo había hecho con su marido.

Nerón desde el trono no tenía sino una autoridad compartida, recibida tanto de la tortuosa y criminal política de su madre como de su título imperial; ni era libre, ni podía librarse de una tutela opresora. Por otra parte, Británico no había muerto y en tanto viviera su rival -ya que una nueva aclamación de la guardia imperial a las órdenes de Burrus podría restablecer el orden legítimo de sucesión, en beneficio del hijo de Claudio- Nerón tenía necesidad de los "buenos oficios" de su madre para conservar su poder. Ofenderla, ponerla celosa, hubiera sido exponerse a perder el trono.

Ante todo, para romper con su madre, para poseer libremente a Acté, se imponía la desaparición de Británico: un crimen abominable, desencadenado más tarde y que motivó un cambio rotundo en las relaciones de Séneca con el emperador(89). Nerón, totalmente entregado a su pasión, había tomado por confidentes dos jóvenes favoritos: Othon, procedente de una familia consular, que posteriormente llegó a ser emperador, y Seneción, hijo de un liberto de palacio; pero la sensibilidad moral de la liberta viene "indirectamente" corroborado por Tácito al afirmar:

Su relación con el príncipe, ignorada al principio, después vanamente combatida por Agripina, había nacido rodeada por los placeres y se desarrolló cada día más estrechamente mediante equivocas y misteriosas relaciones(90).

Posteriormente advertiremos el alcance de este pasaje cotejándolo con otros del Hércules Eteo y de la tragedia pre-texta Octavia. De momento, continuemos con el lujuriente relato de la tramoya, "al hilo", siempre, de las fuentes clásicas. Sus premisas históricas, aunque no siempre focalizadas del modo más "consistente", metodológicamente nos pueden resultar rentables, -siempre y cuando acertemos a poner el contrapunto del cristianismo, "progresivamente asimilado" de la conversa-:

-A pesar de todas sus precauciones, "erón no había podido tener su pasión completamente oculta. Séneca se había apercibido prematuramente y lejos de contrariar sus planes fue el primero en secundarlos, dadas sus virtualidades compensatorias 'en unas circunstancias históricas tan aciagas, "protagonizadas" por la consorte homicida.

Esta indulgencia extrema ante los secretos desenfrenos del joven emperador le proporcionaba un punto de apoyo inquebrantable contra la influencia de Agripina, que pretendía la imposición absoluta de sus siniestras iniciativas."De preceptor, convertido en ministro -afirma A. Loth-, Séneca compartía con Burrus, con gran satisfacción del senado, el poder que los libertos ejercían en la corte, desde la época de Calígula; pero él tenía que defender contra las acometidas incesantes una autoridad debilitada por las intrigas maternas. Toda la moralidad del filósofo se encaminaba mediante la licencia del vicio. El comprendió en esta circunstancia hasta dónde podía conducirle su pasión naciente; y creyó más hábil secundarla que contrariarla. Su singular función de preceptor la cumplió hasta el final, pretendiendo siempre impedir los más graves crímenes, gobernando prudencialmente el desenfrenado instinto de su discípulo y haciendo cada vez más concesiones al libertinaje, a medida que crecían los monstruosos e inabarcables deseos

del César"(91).

"No pudiendo poseer públicamente a la antigua esclava ni darle publicidad a sus deseos, el joven emperador necesitaba de un intermediario con la ayuda del cual pudiera, a la vez, disimular y satisfacer su frenética pasión. Othon y Seneción eran demasiado jóvenes para poder encubrir los amores imperiales; ellos mismos, por otra parte, se encontraban comprometidos por sus relaciones equívocas con el príncipe. Un pariente de Séneca, Anneo Sereno, cumplió tan vergonzosa(?) función"(92).

Siempre, según A. Loth, cuyos finos análisis históricos son muy encomiables, -no podemos decir lo mismo de su "simpatía" con la categorización profunda de Séneca y Acté(93)-, "fue una extraña complicidad del filósofo el ir a buscar entre su familia un encubridor de su discípulo. Este, Anneo Sereno, que llegó a ser prefecto de la guardia nocturna"(94), se prestó enteramente a lo que se le demandaba. Y no temió arriesgar su honor, en favor de Nerón. Fingiendo, pues, estar enamorado de la misma Acté, le hizo la corte en nombre del emperador. Se le atribuyó en toda Roma la súbita fortuna de galantear con la bella liberta; pero suntuosamente era correspondida y agasajada, a expensas de su verdadero amante"(95).

El severo Tácito afirma que prestó Anneo su nombre para encubrir la pasión naciente del joven príncipe, de tal suerte que las secretas liberalidades de Nerón, en modo alguno, trascendieron al público(96).

-Octavia, por el contrario, fue cada vez más abandonada. Inútilmente explotaba la nobleza de la virtud(97); ineficazmente exhibía su fidelidad matrimonial(98); no conseguía con sus personales calidades retener el ardiente corazón de Nerón, el cual no sentía sino aversión por ella, advirtiendo la estrategia dominadora de su madre. A las raras voces imprecatorias contra el príncipe, respondía despectivamente que las insignias matrimoniales debían ser suficientes para su mujer(99). Por su parte, el insobornable autor de los Anales -a pesar del "grecolatinismo" tan distinto y distante del lógos "estoico-semítico" de Séneca, Acté y Sereno-, afirma categóricamente:

Los mismos amigos de Nerón, aun los más severos, no veían inconveniente alguno en su pronunciamiento por Acté. Después de todo, ésta no era sino una mujer oscura, y los deseos del príncipe eran satisfechos sin que se hiciera mal alguno a nadie; de lo contrario, se temía que si se le negaba el objeto de su deseo, llevase él el deshonor a las más ilustres familias(100)

-Si Tácito posteriormente se lamenta del fracaso de Séneca, podemos perfectamente explicarlo por su desconocimiento de la moralidad estoica: valoradora de la intención, y no tanto del resultado de las acciones, dada la versatilidad imprevisible de la "fortuna".

De todas la maneras, "nadie pensaba mejor que Séneca, --reconoce A. Loth--, pues estimaba muy prudente evitar un mal mayor permitiendo otro más leve. No habiendo podido corregir al príncipe mediante la elocuencia y las gracias retóricas con las cuales adornaba su sabiduría, así como tampoco mediante la severidad de las costumbres de Burrus, buscaba moderarle y atemperar su disgusto por la virtud, conteniéndole, al menos, mediante placeres permitidos"(101)... Nuevamente el historiador moderno reproduce el "desenfoque categorial" de los Anales de Tácito: ello es tanto más obvio, si tenemos en cuenta la desconfianza de Séneca, Acté y Sereno, de la validez moral --no "oficial"-- del matrimonio de Nerón con Octavia. Con esta salvedad, podemos aceptar sin reservas las vicisitudes históricas ofrecidas en su descripción lujuriente, previamente contrastada con las fuentes clásicas: Suetonio, Tácito y Dion Casio.

"Lo que se permitía a Nerón con Acté, a despecho de las leyes del matrimonio, parecía tolerable al filósofo; incluso las estimulaba. Interponiendo a Sereno para procurar a Nerón, sin percatarse de ello, satisfacciones más fáciles, Séneca había creído poder, simultáneamente, contener los peores escándalos y salvaguardar así la dignidad imperial; pero la facilidad de su preceptor no había hecho sino alimentar los ardores de Nerón. El joven príncipe quería para sus pasiones más de lo que Séneca le concedía"(102).

Las más encontradas influencias presionaban sobre el príncipe: Agripina, informada por sus espías de las relaciones amorosas de su hijo, advertía el riesgo que comportaba para su poder dejarle seguir su natural inclinación por la liberta. La causa de Octavia era la suya. Después de haberse apartado de la primera esposa, no tardaría en alejarse de la madre.

Toda la labor política de Agripina, dirigida con tantos esfuerzos, crímenes y venalidad, iba a desaparecer con la entrada de Acté en el Palatino. Aquella mujer verdaderamente nacida para la dominación, cuya intoligencia y alevosía corrían parejas, ejercía sobre Nerón un poder debido, simultáneamente, al reconocimiento del príncipe de su deuda con ella y al temor que ya le había inspirado desde su tierna infancia; cuando, omnipotente, en la casa de Claudio, gobernaba según sus imperiales caprichos a Roma y el mundo...

Ella emprendió primero la estrategia de la disculpa y comprensión de los desmanes del joven príncipe, atribuyendo sus desvaríos a sus pérfidos consejeros: exterminó a algunos y sancionó a otros... Pero Nerón encontró en el protector de sus amores con Acté un asesor preclaro y un apoyo inquebrantable contra las astucias de la madre. Séneca no pudo evitar, sin embargo, males posteriores, como la muerte de Británico(103), el contubernio con la esposa de Othon(104) y su criminal desenlace; -a las imputaciones de Tácito (105), tan sólo es acreedor Nerón, perfectamente caracterizado por Suetonio como "el verdugo de Roma"(106)-.

Posteriormente la madre, ante el fracaso de su estrategia inicial, recurrió a la amenaza:

Después de esto(Agripina) se precipitó al terror y a las amenazas, sin temor de que llegasen al príncipe sus frases de que Británico era adulto, y vástago verdadero y digno de recibir el imperio de su padre, que el advenedizo y adoptivo estaba administrando con injurias a la madre. Que no tenía inconveniente en hacer públicos todos los males de su hogar; primero sus bodas, después su envenenamiento. Que era providencia de los dioses y suya que viviera el hijastro. Que iría con él a los cam-

pamentos. Por una parte, se oíría a la hija de Germánico (ella misma). Por la otra, se oíría al manco (debilis) Burrus y al desterrado Séneca pedir con la mano tronzada y con la lengua de profesor el régimen del género humano. Con esto levantaba las manos y acumulaba insultos sobre Claudio condenado a los infiernos e invocaba los manes infernales de los Silanos y tantos crímenes inútiles. (107)

Con la violencia de una mujer ofendida, Agripina se lamenta que se le oponga una liberta como rival, una esclava como nue-
ra (108):

Agripina bramaba mujerilmente contra la liberta émula, llamándola nuera, triada y cosas parecidas. Ni siquiera esperó el arrepentimiento del hijo. Otras veces decía cosas peores y se inflamaba más, consiguiendo que Nerón perdiera el respeto a la madre, por la fuerza del amor, y se inclinara a Séneca.
(109)

En vano, Agripina, -suplantada por Séneca, mediante los buenos oficios de la liberta conversa-, había cambiado súbitamente de conducta. Comprendiendo que la violencia no servía para nada, estimó más pertinente cambiar la violencia por el cebo de la avaricia y la lujuria, haciéndole ofertas tentadoras: le ofrece su palacio; su propio seno materno para saciar sus pasionales deseos; le abre el tesoro de los Claudios, -casi tan rico como el del emperador-, admite que Octavia sea postergada y que Acté ocupe su lecho, casándose con ella si lo desea; pero, eso sí, con tal de que ella, ¡Agripina!, recupere su antiguo poder, su autoridad en ¡palacio!.

El inesperado cambio de su madre no hizo gran ilusión al hijo; por otra parte, los amigos íntimos le estimulaban a desconfiar de su madre, cuya seducción era mucho más temible que su cólera implacable.

-Un incidente fortuito desencadenó, nuevamente, la rivalidad entre la madre y el hijo: un día que Nerón examinaba las alhajas de las mujeres de los Césares anteriores, conservadas en el tesoro palatino, con las otras riquezas imperiales, tuvo una idea,

tal vez, desinteresada e inofensiva: eligió un vestido y piedras preciosas que envió como presente a su madre; pero Agripina, en lugar de mostrarse sensible a este rasgo de atención, se mostró vivamente contrariada. Ciertamente comprendía que no era la única favorecida por la largueza del César, que Acté le había precedido en el uso y disfrute de las riquezas imperiales.-El estudio epigráfico subsiguiendo avalará las sospechas de Agripina y la magnificencia con que dotó el príncipe a su amante; si bien ésta, en lugar de buscar el medro personal, como la ambiciosa esposa de Claudio, canalizaba sus bienes a la beneficencia pública-. (110)

Pero de momento, recojamos la reacción de la ofendida Agripina, que, según Tácito, exclamó: "Mi hijo con sus presentes dilapidaba más de lo que él aporta a mi fausto"; y también: "Mi hijo dispendia lo que posee, exclusivamente de mí" (111).

Tales propósitos no tardaron en llegar a conocimiento del propio Cesar, que concibió el más profundo desprecio. Las alusiones celosas de Agripina acabaron, como sus reproches y amenazas anteriores, hiriendo al hijo en su punto más débil. Irritado contra su madre, de la que cada día percibía más su influencia, resolvió para subyugarla golpear la fortuna y posición de Pallas -ministro omnipotente de Claudio y agente incondicional de Agripina: cómplice del incesto y de sus maquinaciones-.

Agripina comprendió la lección. Sin embargo dos obstáculos subsistían para el enlace "oficial" de Nerón con Acté: el joven emperador de 18 años, tan sólo, poseía dos años de experiencia; no había aprendido con el hábito del crimen a subyugar como su madre la voluntad general. Además, para desposar a Acté necesitaba oficialmente repudiar a Octavia, y elevar al trono a una esclava.

Octavia tenía una gran consideración ante el pueblo; el pueblo veía en ella la continuidad de la sangre de los Césares. Esto se apreció bien cuando más tarde, ante el descontento general del exilio, impuesto por Nerón, so pretexto de esterilidad, para casarse con Poppea (112), fue retornada a Ro-

ma en medio de la ovación y del entusiasmo populares.(113)
Relegarla por una liberta, hubiera sido herir profundamente el sentimiento público y violar todas las leyes del imperio: -obstáculo éste desdeñable, si se admite, desde el universalismo senecano, la supremacía del jus gentium sobre el jus civile; no puede decirse lo mismo de los secretos planes de Nerón para deshacerse violentamente de Británico y Octavia; sus respectivas ejecuciones trastocaron la pedagogía subsiguiente de su preceptor y ministro(114), así como las relaciones íntimas de Acté con el emperador(115):

Pero, sin adelantar acontecimientos, consideremos el "encumbramiento" oficial de la liberta, verdadera plataforma de su proyección social y benefactora; (posteriormente, Séneca elevaría, en el De beneficiis, la anécdota histórica al plano superior de la categoría filosófica ...; de ahí nuestro interés por desvelar esta premisa histórico-paradigmática de su "utopía" social...)

La procedencia asiática de Acté era un obstáculo irrelevante para los proyectos de Nerón, relativos al encumbramiento oficial de Acté. La bella esclava tenía en Roma la condición de liberta y gracias a las prodigalidades secretas del César poseía un rango fastuoso, que podía más fácilmente hacer sospechar un elevado rango ignorado por el pueblo.

En tales circunstancias, se trataba de aureolar a la liberta con la genealogía oriental más encumbrada. La procedencia originaria de Acté se prestaba, facilísimamente, a una tal iniciativa. Asia abundaba en nobles dinastías desaparecidas. Entre todas las razas reales posibles, ninguna sedujo tanto al joven príncipe como la de los Atálidas por su vinculación a la legendaria Ilión. Además de la tradición sobre los orígenes romanos magnificados por la Eneida, los recuerdos de Troya encantaban a Nerón, dada su pasión artística y de histrión; fue la destrucción de Troya lo que él cantó contemplando el incendio de Roma desde la torre de Mecenas(116); fue también un verso de la Iliada el declamado inmediatamente a su muerte, grotesca y trágica, cuando la invasión de Galba(117).

Elevada al rango de heredera de Atalo, la hija de esclavos

pudo, sin extrañeza de nadie, disfrutar de los honores y riquezas imperiales. Sin embargo, no es históricamente documentable la ostentación y fastuosidad, insinuadas por Fiedländer y Loth, pues no se conserva de ella ninguna estatua, mientras que el número de monumentos epigráficos, comparable al de las más egregias emperatrices romanas, tan sólo acreditan su carácter de "cristiana" conversa, su "proyección social" y "talante benefactor"! testimoniados, tanto por el elevado número de construcciones públicas, como por el de manumisión de esclavos; de estos aspectos, como de la caracterización de Yole (Acté) en Hércules Eteo y la pretexto Octavia, nos ocuparemos más tarde... Hechas estas precisiones, no podemos aceptar sin gran reserva la "lujuriante" descripción de su riqueza, ofrecida por los biógrafos reseñados:

"Un tren de vida suntuoso respondía a la riqueza del palacio donde Nerón había instalado a su favorita. Toda una jerarquía de servidores estaba a las órdenes de Acté. Por su lujo ella sobrepasaba a las mayores matronas romanas. Roma conocía ya toda la molición, todo el refinamiento de la voluptuosidad de Asia. No se estaba ya en los tiempos en los que las mujeres de los Quirites hacían ellas mismas su pan e hilaban sus lanas. Como todas las patricias de entonces, Acté tenía en su palacio cocineros y pasteleros, en gran número sin duda, para los festines que su rango le imponía. Durante los banquetes, coros de efebos y esclavos cantores ejecutaban para la bella liberta conciertos y danzas. Mientras los concertistas con sus instrumentos formaban orquestas en las que la flauta se mezclaba con las cítaras y las liras, los histriones con sus disfraces realizaban las pantomimas de moda ante los convidados, muellemente tumbados sobre sus triclinios; pues, todo era placer para los sentidos en banquetes tan suntuosos: el canto realzaba los refinamientos de la cocina y la danza se acompañaba con el apetito.

El palacio de la concubina del César era otra corte impe-

rial. Acté tenía sus ministros para el placer y sus guardianes. Una cohorte de esclavos de cámara asistía el trono de esta reina voluptuosa(?), que los eunucos durante su sueño refrescaban con costosos abanicos. Los chamberlanes, los secretarios de cámara recibían sus ordenes personales y presidían las recepciones; los validos corrían por toda la ciudad, los unos aportando nuevas, los otros trayendo mensajes. La casa estaba montada con rango principesco. Un alto intendente presidía la administración de sus vastas propiedades y bienes. Este alto comisionado, con el cargo de funcionario público, dirigía la administración general de las finanzas. Esclavos letrados, bajo sus órdenes, llevaban los libros de contabilidad en los cuales se inscribían las rentas de los latifundios, los alquileres de casas, el estado de las propiedades, en una palabra, todo lo que comprendía el presupuesto doméstico" (Cf. Loth: l.c., p. 74). Ni que decir tiene que el autor de estas líneas nos ofrece una semblanza desfigurada, caricaturizada e, incluso, contradictoria, de la liberta. No hace falta invocar los monumentos epigráficos o los testimonios literarios clásicos a los que posteriormente aludiremos, para sospechar del carácter hiperbólico de un fragmento, más distante del rigor histórico de un Tácito que de la fantasía de Suetonio. La misma fuente atestigüa en diversas ocasiones los instintos artísticos y literarios de Acté, su delicadeza de espíritu, su proclividad natural y su tendencia a la bondad y generosidad, el carácter sumiso y humilde...; aspectos, todos ellos, que se cohonestan muy difícilmente con la descripción precedente, a no ser que se admita, como hipótesis interpretativa, la "imposición circunstancial" de semejante fastuosidad. Pero esto no lo destaca el autor; por lo cual, temo de apelar y recurrir a fuentes más consistentes. De ellas tratamos en los apartados siguientes, donde la "utopía" social senecana viene preludiada, históricamente, por el horizonte metafísico-moral de la liberta conversa.

Si el egregio filósofo de Córdoba representa, en el plano filosófico-teórico del mundo antiguo, su "punto cenital", lo mismo podemos afirmar de Acté, pero en el plano práctico, ético-social...

c)-Especificidad moral de Acté. Afinidades cristianas:

Admitiendo, con la crítica más especializada, la correlación existente entre los protagonistas de las tragedias sene- canas y los personajes históricos de la vida real, algunas de las figuras del Hércules Eteo -y de la pretexto Octavia- nos per- miten diseñar, con toda nitidez, el perfil ético de Acté, su dis- tanciamiento del universo moral greco-latino y sus inequívocas afinidades con el horizonte existencial "cristiano".

No necesitaremos, de esta manera, recurrir a pruebas históri- cas más problemáticas -para algunos-, como la correspondencia apó- crifa entre Séneca y Pablo(118), la mediación del procónsul de Achaia, -Gallio, hermano de Séneca-(119), la filiación de Clemen- te Romano(120), la correlación Clarano-Pablo(121)..., para do- cumentar "sólidamente" el nuevo influjo cultural del cristianis- mo naciente, en la filosofía ético-social de la obra De benefi- ciis.

Nos basta con cotejar los sentimientos y conducta de la li- berta cristiana(=Yole, en la tragedia), con los lúctuosos suce- sos(122) de la Roma Imperial -así como la filosofía profunda de los trágicos griegos-, en orden a la cobertura de nuestros obje- tivos: no estará de más recurrir a alguna pluma "más experta" que la de Arthur Loth, antes de aportar, de nuestra propia cosecha, su refrendo epigráfico. Tal vez, de esta manera, se vea más clara- mente el desenfoque, clásico y moderno, de la figura de la conver- sa y su conexión paradigmática con la "utopía" De beneficiis.

"En la tragedia Hércules Eteo, -afirma el Profesor E.Elorduy-, las simpatías de Séneca están centradas en la figura de Yole, la tesalonicense, que creemos sea representativa de Acté, su fiel colaboradora en defender la moralidad de Nerón"(123).

El argumento de la tragedia puede concretizarse en estas lí- neas:

Hércules se encuentra en Tesalia, después de la conquista de Ecalia, brutalmente destruida por la negación de su rey Eu- ritos a la entrega su hija Yole. El cadáver de Euritos es des- trozado por la poderosa maza de Hércules, sus hijos muertos y

la virgen Yole es raptada, junto con otras compañeras, enviadas como esclavas a su esposa Deyanira.

La extraordinaria belleza de Yole suscita la celotipia de Deyanira, que piensa matar a Hércules, al no lograr aplacarla su nodriza. Deyanira, incapaz de competir con Yole, sabe que el único móvil de los trabajos de Hércules es el amor y que la lucha contra Euritos tenía como objeto, exclusivo, la posesión de Yole. Por sugerencia de la nodriza, Deyanira recurre a un filtro amoroso.

Deyanira piensa en el manto guardado celosamente en la oscuridad de su palacio, empapado en la sangre del centauro Nessos, víctima de la furia de Hércules. Deyanira lo recuerda perfectamente: iba con Hércules cuando había que pasar el impetuoso Eufros; el centauro sorteó rápidamente la corriente; pensando que Hércules no podrá darle alcance, se precipitó con Deyanira en veloz carrera, con la intención de raptarla.

Hércules, saliendo del río, disparó una flecha, que alcanzó al centauro junto a uno de sus cascos. Viéndose vencido, el monstruo encargó a Deyanira recoger su sangre, que podría ser un filtro eficaz, si lo guardaba siempre celosamente. Así transcurrieron muchos años, hasta que llegó el momento de usarlo.

Deyanira envió su manto con Lychas al marido infiel, al objeto de que se lo pusiera al ofrecer el sacrificio a su padre Júpiter, después de incensar. Esto fue lo que hizo Hércules; pero el manto se incendió con el calor, penetrando el fuego en las venas, convertidas en una hoguera interna. El fuego le quemaba los miembros y la sangre.

Hyllus, vástago de Hércules y Deyanira, corre desolado a contar a su madre tan horrible desgracia. Deyanira, desesperada de dolor se quita la vida, no sin dejar constancia de que su intención no era la de matarle.

Hyllus retorna de nuevo a su padre, que perdona a la esposa y gozoso se prepara a morir, invocando a su padre Júpiter y a Juno, su madrastra. En su invocación final, pide que ningún monstruo turbe la tierra por él apaciguada y si algunos males bro-

taren, nascatur divus(124). Pide a Hyllus que tome por esposa a Yole. Por fin, transformando al monte Eta en una pira inmensa, muere Hércules en grandioso holocausto.

No podemos ver en el protagonista al prototipo del sabio estoico, pues Hércules para Séneca es un mal hombre con momentos transitorios lúcidos; el sabio no rapta a las mujeres, ni es mujeriego; tampoco mata a los padres que defienden el honor familiar; el sabio ideal no se deja arrastrar pasionalmente, y es inútil seducirle con filtros, pues no se equivoca. "Hércules es un hombre dominado brutalmente por la lascivia. Sólo es capaz de dominar al mundo por la fuerza bruta. Hércules es lo mismo que Nerón. Pero al emperador licencioso se le debe recordar que murió víctima de su infidelidad conyugal. Esa es la leyenda, que con la mayor delicadeza para Nerón y con deseo de educarle, no de zaherirle, se desarrolla en la tragedia Hércules Eteo, basado en una trama idéntica a las Traquinianas de Sófocles. La figura de Hércules es la misma en ambas tragedias. Deyanira aparece en Sófocles más mujer, más serena, más comprensiva. No profiere la menor queja contra Yole, virgen desgraciada, violentamente raptada por Hércules, su amante adúltero. Sófocles no ha sabido hacer hablar a Yole, que llora y se calla, dando un gran relieve a su belleza extraordinaria sólo con las lágrimas y el silencio. La Yole de Séneca no habla mucho, pero de la nobleza de su alma brota una poesía desconocida en Grecia y Roma. La coloca a la altura ideal de la mujer. Es una mujer que supera las semblanzas más bellas de la literatura clásica. Séneca no acierta a elogiar a aquella joven cuyo semblante es como un día sin nubes y un cielo estrellado. Su rostro alegre y puro no se nubla con el desdén que para la esclava tiene, en Séneca, Deyanira y la nodriza. Obsérvese bien que, en Sófocles, Yole sigue siendo la princesa que con su prosapia, su silencio, y sus lágrimas, realzadas por la belleza, es siempre una reina incomparable. En Séneca, la nodriza y Deyanira reconocen la belleza irradiante de Yole, confiesan que sin cuidar lo más mínimo su atavío, pobremente vestida, se impone sin resistencia posible al amor de Hércules,

pero la motejan de esclava y de nuera. Si Hércules es Nerón, Yole es Acté. De esto no puede caber la menor sospecha, si se tiene presente la confianza ilimitada que deposita Séneca en la virtud de la esclava y liberta de Nerón? (125)

"Recuérdese -prosigue la autoridad mencionada- el relato del insobornable Tácito, completado por Suetonio. En la tragedia Octavia del tiempo de los Flavios, la emperatriz Octavia dice estar sujeta a la esclava, es decir Acté. Pero tampoco Octavia profiere la menor queja del comportamiento de Acté (fuera de los vv. 193.194, muy explicables en una esposa). Octavia la llama su criada, cuando Acté, dueña de la situación por el mero con-tubernio, podía aspirar a ser más que criada! (126)

Estas son las palabras de Octavia:

Maerore pressa, coniugi invisa, ac meae
Subiecta famulae, luce non grata fruor.
(127)

Demostrando que Poppea (128) y el recuerdo de Agripina (129) constituyen el tema trágico de Octavia, la misma autora, invocada, ratifica su hipótesis interpretativa con estas certeras palabras: "El género rigurosamente histórico de la pretexto Octavia es una contraprueba documental de las intenciones históricas de Séneca en la tragedia Hércules Eteo. Lo que en el Hércules Eteo se dice arropado en la leyenda, se repite en Octavia, con personajes históricos. En la Octavia, aparte de otros pasajes inspirados en Séneca, hay un trozo donde la protagonista Octavia se apropia las expresiones que Séneca pone en labios de Yole. Octavia (l.c., vv. 914-923) y Yole (Hércules Eteo, vv. 201-206) expresan la ilusión de verse convertidas en ruiseñor para cantar sus tristezas, aunque dando un fondo totalmente distinto al contenido. Octavia quiere desahogar su propia aflicción. Yole quiere llorar. Al principio no dice por qué, y después dice que llora los males de todos. Séneca tiene por tanto presente a la corte de Nerón; Hércules es el emperador; Yole es la liberta Acté; Deyanira tiene que corresponder a una de las mujeres

de Nerón. Antes del 62 no puede pensarse en Poppaea, que como amante adúltera se manifestaba quejosa de que Nerón no formalizaba el matrimonio, pero no podía quejarse de que mantuviera amores extraconyugales. Poppaea tenía miedo de que Acté conservara aún su ascendiente ante Nerón, pero no podía, ni ella y ni siquiera Octavia, tratar de adulterinas en el Derecho vigente las relaciones entre el emperador y su esclava. Deyanira sólo puede ser Octavia". (Cf. Séneca. Vida y escritos, l.c.p.211) Los desprecios recibidos de Nerón, y entre ellos su proclividad por Acté, hacen pensar en su situación similar a la de Deyanira, esposa de Hércules; la fecha de la tragedia es anterior a marzo del 59, en que Nerón mata, con inusitada crueldad, a su madre (Confr. n. 129). Agripina está representada en la tragedia por la madre de Hércules, Alcmena.

Séneca da a los personajes un tratamiento de respeto y delicadeza, sin la menor alusión a los desórdenes de la casa de Nerón, aunque ellos fueran del dominio público. Lo cual demuestra, de nuevo, el tacto con el que el poeta trata a aquellos a quienes debe educar. Era la norma de su habitual examen de conciencia nocturno.

"Con todo, tampoco se compromete a situar a Alcmena en casa de su nuera Deyanira porque Agripina se hallaba aislada en el palacio que había sido de Antonia. Era claro que Agripina y Octavia no podían convivir. Alcmena aparece sólo cuando Hércules va a morir en el holocausto del Eta, que cae fuera de las correspondencias de la leyenda con la historia" (130).

La pretensión del autor es evidentemente evitar el desastre familiar, mediante la persuasión de Octavia para que no mate a Nerón ni a sí misma, permitiendo al igual que, según Tácito (131), hacían Séneca y Burrus: evitar crímenes mayores, mediante la concesión de placeres, dado su disgusto y desprecio por la virtud.

Como en Sófocles, también en Séneca entra en escena la esclava nodriza; ésta, en las Traguinianas, trata con deferencia de princesa a Yole, mientras que, en Séneca, le da un tratamiento de esclava. Con estas precisiones introductorias podemos recoger las intervenciones de Yole en la gran tragedia senequista de

Hércules Eteo, al objeto de determinar la especificidad de su perfil ético, universalista y transcendente, acreditativo de su horizonte existencial cristiano.

Si admitimos con Pohlenz, que la obra De beneficiis está escrita con el espíritu del "Sermón de la Montaña" (Stoa, o.c.t.II, p.84), creemos que tiene poco de conjetural el afirmar que las relaciones de Séneca con la libertad cristiana no son ajenas a tan sublime inspiración: veamos su semblanza moral en la tragedia, tal cual es percibida por Séneca, con su distanciamiento del horizonte existencial greco-latino:

"Pero antes de que hable Yole (=Acté) -según la crítica moderna más autorizada- suena este nombre en forma inesperada, como una alusión (muy clara en labios de Nerón), que ha desconcertado a editores e intérpretes de Séneca por no haber dado con el sentido criptológico que encierra. A Séneca le gustaba la criptología, como puede verse en la Apocolokyntosis. En Hércules Eteo (Nerón) termina así el canto inicial:

Vos pecus rapite ocus
qua templa tollens "acta" Cneaci Jovis
Austro timendum spectat Euboicum mare.
(Hérc.Eteo vv.102 y ss)

Séneca conocía los versos de Ovidio (Metam. IX 136):

Victor ab Oechalia Ceneo sacra parabat
vota Iovi.

El pensamiento es diáfano en Ovidio: se trata del lugar sagrado donde Hércules preparaba sacrificios a Júpiter Ceneo. Pero los versos de Séneca parecen decir algo muy diverso, ya que tollens templa parece decir que acta destruye templos de Júpiter. ¿Qué o quién es esa acta que destruye templos? Los editores e intérpretes han tratado de subsanar el texto poniendo en vez de acta (lectura recogida por Ruitgers y aceptada por Diehl en el Thesaurus linguae latinae, v. acta, v.I. col.135,18), otras palabras como ara y ora. Pero el ara no destruye templos y ora (el promontorio) es su base. Ahora bien, Sófocles (Traquinas 236 s.)

había puesto en labios de Lichas estas palabras dirigidas a Deyanira, acerca de Hércules:

Akté tis ést' Eúboús. énz' òrixetai
Bomós téla t'erkáripia Keraío Dii
(Hay un promontorio en Eubea, donde consagra
altares y ofrendas de frutos al Júpiter Ceneo).

Donde, según Ovidio y Sófocles, Hércules consagraba altares y ofrendas a Júpiter, Séneca hace decir al mismo Hércules(=Nerón) que Acté destruye los templos:

Llevad muy pronto los rebaños
Donde Acta, destructora de templos de Júp. Ceneo,
mira al mar de Eubea terrible por el Austro.

La alusión es clara a Acté destructora de templos, por el celo de su fe cristiana!(132)

A continuación, prosigue el coro de las Echalianas, expresando sentimientos estoicos, escuchados con indiferencia por la prisionera, para recoger los versos últimos de Nerón relacionados con la religión profesada por Acté.

Yole (la nuera de Agripina allí) comienza manifestando la "especificidad" de su orientación desmitologizadora:

I -Yo en mi infortunio no lloro los templos
Devastados con los dioses, ni los hogares deshechos
Ni los hijos muertos en la hoguera con los padres.
No lloro un mal común.
Mi destino apunta a otras cosas
Al llorar. Otras ruinas llorar
Me mandan mis hados. ¿Qué es lo primero?
¿Qué es lo último que he de llorar? Todo junto
Me toca llorar(133).

II -No me dio más pechos
La tierra para que resuenen los merecidos
Golpes de los hados(134).

De acuerdo con la crítica moderna más especializada, que venimos contrastando con las posiciones de Loth -para referendarla posteriormente en la epigrafía-, "Yole se entrega

a un sentimiento de tristeza profundo, pero llena de paz, desconocido en la tragedia griega. Es la actitud que nace de una espiritualidad nueva, que Séneca comienza a notar en núcleos reducidos de la sociedad romana, aún en las matronas nobles. La actitud de Yols recuerda la escena de Pomponia Grecina ocurrida el año 57, hacia la misma fecha en que se componía el "Hércules Eteo"(135)

No estará demás, recordar la sobria descripción del autor de los Anales:

Pomponia Grecina, dama insigne casada con A. Plaucio, de quien ya dijimos cómo mereció la victoria sobre los Britannos, siendo acusada de superstición extranjera, fue entregada al veredicto de su marido. Este instituyó su proceso, siguiendo las costumbres tradicionales, ante los familiares convocados, sobre la pena capital y fama de su esposa, declarándola inocente. Esta vivió durante mucho tiempo con perpetua tristeza. Fue, desde que por las intrigas de Mesalina, fue muerta Julia, hija de Druso, durante cuarenta años no vistió sino de luto conservando en su alma la más perpetua tristeza. Habiendo procedido, de esta manera, en tiempo de Claudio impunemente, puso después en ello su propio ideal. (136)

Según las fuentes clásicas, "Pomponia Grecina era hija del cónsul suffectus del año 16, Pomponio Grecino. Su marido Plaucio fue cónsul el año 29. Julia hija de Druso y Livila fue muerta el año 43. El juicio por profesar una religión extraña tuvo lugar el año 57, cuando Pomponia se gloriaba de su modo de vida retirada. Rudolf Hanslick opina que: -se le acusó de cristiana, aunque pudo recaer esta sospecha sobre ella por su vida de retiro (RE. Pauly-Wissowa XXI 235 s.). La vida retirada de la mujer iba, al parecer, asociada a la expansión del Cristianismo" (137).

De hecho, Arthur Loth en la segunda parte de su monografía: ACTE: Sa conversion au christianisme, uno de los argumentos que exhibe, entre otros (138), de la conversión "tardía" (?) de la liberta, es su afinidad con el comportamiento de Pomponia Grecina al perder su protagonismo, suplantada por Sabina Poppea, ante el lascivo príncipe. Dado que anteriormente ya hemos hecho ciertas

precisiones a la exposición de Arthur Loth, dejemos por el momento la valoración de esta autoridad, para recoger nuevos testimonios senecanos del Hércules Eteo, que, por lo demás, -dado su desconocimiento de la moderna orientación de los estudios estoicos y de las técnicas actuales del método histórico-crítico-, el citado historiador omite (139).

Séneca pone, en labios de Yole, un sublimísimo canto de esa tristeza universal -tan específica del cristianismo-, motivada por todos los males del género humano:

III - Como al Sipylo

Haced de mí, Dios soberano, una roca lastimera
Ponedme en las orillas del Eridano
Donde triste resuene el bosque de las hermanas
Faetontes, o de Sicilia
Ponedme sobre las rocas donde los destinos llore
Yo, sirena de Tesalia, o en la Edona
Llevadme a los bosques, para que como a sus polluelos
La avecilla Daulias en la Ismaria
Gima bajo la sombra. Dadme para mis lágrimas
La forma que conviene y resuene con mis males
La áspera Traquinia. Sus lágrimas la chipriota
Mirra ve caérsele, y la esposa el rapto
de Ceix llora. Para sí la Tántalis
Queda sobreviviendo. Esconde Filomela
Su propio rostro, y el nombre filial evoca
La llorosa Attis. (140)

IV - ¿Por qué no acaban de cubrirse mis brazos
De plumas para volar? Dichosa, oh dichosa de mí
Cuando mi casa de follaje sea llevada
Y posando como avecilla en los campos del Padre
Cuenta en quejoso murmullo mis infortunios
Y diga la fama cómo Yole se hizo con alas.
Ay de mí, yo vi, yo vi los luctuosos
Hados del padre mío, cuando con el golpe mortal
Del leño quedó en trozos por toda el aula. Si tumba
Los hados te hubieran dado, cuántas veces, oh padre,
Te hubiera visitado. ¿Pudo tu muerte
Contemplar loxco todavía con imberbes mejillas
Y con la sangre sin vigor? (141).

V - Mas ¿por qué llorar

Vuestros hados, padres míos, a quienes en seguro
Fuso la muerte justiciara? Por mí misma
La fortuna me manda llorar. Pronto, muy pronto,
De mi dueña como cautiva hilaré su rueca y husos.

Oh belleza cruel! Oh este encanto que a la muerte
Me ha de llevar. Sólo por tu culpa la casa toda
Se derrumbó, cuando mi padre
Me negó a Alcides, temeroso de ser
Suegro de Hércules. Pero de mi dueña
A la casa debo entrar.(142)

No podemos extendernos excesivamente en la documentadísima hermenéusis, realizada por El Prof. Eleuterio Elorduy sobre las tragedias Octavia y Hércules Eteo, en su "definitiva" obra: Séneca. Vida y escritos (143); pero estimamos conveniente ambientar nuestra exposición sobre la especificidad moral de la libertad, al hilo de estos y otros fragmentos, de acuerdo con los presupuestos interpretativos más consistentes en la actualidad.

Admitiendo que los textos III y V constituyen el telón de fondo, el "recurso expresivo" de inspiración grecolatina, sobre el cual el filósofo hispano quiere destacar los "nuevos" valores morales representados por la libertad conversa, resaltemos los tres restantes: I, II, IV y su correspondencia con otros pasajes, sumamente afines, delatores del nuevo horizonte metafísico-moral, que separa a Acté (Yole) de sus rivales: Agripina (Alcmene), Octavia (Devanira), Poppea (= Basilisa en los Epigramas). En el fragmento I (vv. 173-182), según se desprende del contexto, Yole adopta una actitud distinta del coro precedente. El coro da a Yole consejos de conformidad con la suerte inspirados en la apathía estoica. Se ha de ser imperturbable ante las desgracias; pero Yole no desea esa imperturbabilidad. "No se preocupa de los templos de dioses y de las casas destruidas, lo cual es signo de que no cree en la religiosidad oficial. Tampoco llora de que hayan ardido padres e hijos amontonados, ni hombres junto a dioses. Nada de la religiosidad ambiental le mueve lo más mínimo. Más aún, parece ajena a las desgracias de los pueblos. Cuenta con ellas. La frase recuerda a Tácito cuando dice que los cristianos eran convictos de odio al género humano. (Ann. XV, 10). Ni siquiera le afecta el commune malum, es decir, las calamidades públicas de los pueblos. La apathía estoica no llegaba a esos extremos. ¿Es la ataraxia epicúrea lo que se observa en Yole? ¿Es escéptica en religión a la manera de Epicu-

ro? Podría parecerlo. Después se verá que no. Rechaza la apathía estoica precisamente porque quiere llorar y quiere llorar siguiendo normas que guarda escrupulosamente. Su corazón está fuera del ambiente del coro, que son las preocupaciones nobles del pueblo(...) La Yole de Séneca llora por todo el mundo. Nunca en la antigüedad clásica se ha llorado por todo. Nos hallamos ante un sentimiento trágico de proporciones infinitas -suprapolíticas- que desconoce la tragedia grecorromana.

El sentimiento trágico de Yole sólo se da en el cristianismo. Yole tiene sentimientos de cristiana. Mejor dicho, es cristiana la heroína representada por Yole, que es Acté. El Hércules Eteo es ininteligible sin esa solución"(144).

Esta versión de la tragedia supera ampliamente la interpretación de Lorenzo Riberi: "En Hércules, nuestro Séneca se ha complacido morosamente en trazar la semblanza ideal del perfecto estoico, deificado en una gloriosa apoteosis"(145).

Nosotros opinamos, más bien, que la protagonista oculta es la heroína liberta con sus valores morales, detectados por Séneca con grandísima admiración, logrando poner en boca de Nerón más tarde(ver.1330), la apelación transcendente del nascatur divus, para remediar las calamidades humanas: adviértase la diferencia con el sentido inmanente del kathékon de la antigua Estoa, reflejado por Cicerón, en su obra De officiis; el De beneficiis, no extraño al paradigma acteniano; parece apuntar a una atalaya, a un espolón transcendente; recuérdese también la semblanza senecana de Clarano(146).

Sólo así adquiere plena coherencia la añoranza de la "tesalonicense"-así la denomina Séneca en la tragedia- por los plura pectora del segundo fragmento. Nuevamente nos ratificamos en el sentido literario de las alusiones mitológicas senecanas para resaltar, sobre un telón tan sombrío, el valor paradigmático de la liberta, pues, las semejanzas con la Yole de Sófocles son demasiado evidentes: "Aquí, Yole se llama tesalonicense, pero no una princesa hija de Euritos, sino una esclava, que

pide una forma nueva de mujer para sentirlo todo y llorar los sufrimientos digna fatis. Para ello es preciso una transformación radical!"(147)

Séneca irá diciendo, a lo largo de la tragedia, lo que piensa de ella, ante la incompreensión de Deyanira, Alcmena, los coros y la nodriza.

Veamos las afinidades del "tiempo intensivo" del fragmento IV (cfr. pg. 319 con otros pasajes y lugares, ratificadores de nuestra interpretación, y de su desemejanza con el "tiempo extensivo" de sus más directas rivales:

-Oh qué sanguinario es el furor que a la mujer agita
Cuando se abrió una casa a la ramera y a la esposa!
Escila y Caribdis donde las aguas sículas se revuelven
Son menos temibles. Cualquier fiera es mejor.
En cuanto brilló el encanto de la ramera cautiva
Y brilló Yole como día sin nubes
O cual la estrella clara brilla en las noches puras
Se puso como una loca y con mirada torva
De Hércules la esposa.(148)

Estas palabras de la nodriza de Deyanira (Octavia) constituyen, a pesar de su "parcialidad" una clara contraprueba de la singularidad de la liberta. Como puede apreciarse, esta semblanza es paradójica: por una parte, se le trata de ramera, más, por otra, se le reconoce una belleza superior que cautiva por su rostro como un día sin nubes o una estrella luminosa en la oscuridad nocturna. En ninguna parte se apunta que ella tratase de conquistar el corazón del príncipe. Por otra parte, su resistencia a Nerón era inconcebible en la legislación vigente: "la potestad sobre el cuerpo del esclavo, pertenece no al mismo esclavo, sino a su dueño(...). El contubernio no crea relación jurídica alguna, no modificándose el estado de derecho en que se hallan los contubernales entre sí ni con relación a terceras personas"(149). Debemos tener en cuenta además otros dos factores:

12-Las libertas seguían siendo consideradas como esclavas.

22-El cristianismo no impuso la obligación imposible de ser violadas por sus señores, ni a las libertas ni a las esclavas.(150)

En tales circunstancias el enojo de la esposa "oficial" de Nerón, tan sólo testimonia la sublimidad de Acté, que cautiva sin aderezos ni artificios engañosos, al mismo tirano: en este orden de cosas, conviene recordar que Acté es la única que escapa a la muerte violenta entre las mujeres que rodean al príncipe; ¿sería para Séneca un motivo inspirador, más, de la potencia cohesiva interpersonal y social del bene-facere? De lo que no podemos dudar siquiera es de la condición benefactora de la liberta ejercida incluso en las honras fúnebres, tras la invasión de Galba (151).

No llegaba a tanto la virtud de Octavia, a pesar de su notoriedad general; su "greco-latinismo", tan distante y distinto de la nobleza generosa y benefactora de Acté, no cautivaban casi al monarca... De ello se lamenta amargamente, ofreciéndonos un argumento histórico más, de la "especificidad" ético-transcendente de la conversa:

-¿Daré Yole la cautiva hermanos
A mis hijas haciéndose de criada nuera de Júpiter?
(152)

Deyanira-Octavia se queja de que su belleza femenina va extinguiéndose con el tiempo y con los cuidados maternos, pero la fámula no pierde su encanto:

-¿Ves cómo la fámula no pierde su belleza soberana?
Dejó todo atavío. Es una porquería,
Pero de su belleza misma brilla el encanto.
La desgracia y el destino duro nada le quitó mas
Que el reino. Esta es la angustia que mi pecho
Oprime, nodriza mía; pierdo el sueño con este pavor.
(153)

En otro lugar, afirma:

-Si la belleza de Yole
Marcó con fuego el pecho de Hércules
Bórralo, y mi forma se compenetre en él. (154)

Lo que dice Octavia de Acté lo seguirá diciendo Poppea, en sus quejas contra Nerón (155). Pero a Séneca no le gustaban los

ataques de sus rivales a unos valores personales por él admirados y que constituían la auténtica panacea y terapia de la desintegración imperial, protagonizada tanto por abominables crímenes de los Césares, como por la corrupción de las matronas romanas: Avaritia atque luxuria dissociare mortales, confiesa en la Epístola 90.

De la disconformidad de nuestro filósofo con la incompreensión y envidia hacia Acté, son buen testimonio estos versos de sus epigramas, en los que Basilisa no representa precisamente la figura de Octavia, sino la de Poppea: mucho más deleznable, si hemos de dar crédito al testimonio de Tácito, según veremos a continuación. Esta es la apología senecana de la liberta:

-También a veces encanta la forma descuidada!
¡Siempre elegante, siempre adornada, Basilisa!
Siempre el pelo arreglado con arte impecable,
Siempre acicalado el rostro, siempre perfumes
Y verlo todo atildado con afanosa mano
No lo quiero. Venga a mí la amiga arreglada sin lujo,
Venga por su sencillez sin adornos,
No le importen las trenzas descompuestas de la cabeza
Suelta, ni embellezca su cara. Tiene esto dulzura.
Estar siempre arreglándose no es fiarse del amor.
Y qué si la belleza brilla cuando se la impide?
(156)

Veamos ahora la semblanza de Sabina Poppea, ofrecida por el historiador de los tiempos de decadencia; su significación es tanto mayor, habida cuenta de su filojudaísmo común al de la esposa adúltera de Othon:.

-Esta mujer poseía todo menos un alma honesta. Su madre había sobrepasado en belleza a todas las mujeres. Le dio además gloria y belleza. Sus riquezas correspondían a su noble prosapia. Tenía un hablar suave y de no poco ingenio. Aparentaba modestia, pero usaba de la lascivia. Salía poco al público, y eso con la cara medio cubierta, para no dar pábulo a los ojos o para aparentar más decente. Nunca se reprimió por la reputación, ni hizo distinción entre maridos y adúlteros. Era inaccesible al afecto, propio o ajeno; y llevaba el placer hacia donde veía la ganancia. Así, pues, estando casada con Rufo Crispino, caballero romano, de quien había concebido un hijo, la sedujo Othon por su juventud y lujo, y porque tenía una amistad a-

bierta con Nerón. No tardó en unir el matrimonio al adulterio. Othon, tal vez por su amor incauto, comenzó a alabar la hermosura de su mujer ante el príncipe; tal vez para enamorarle y poseer juntos una mujer, cosa que aumentaría su poder. Muchas veces se le oía decir levantándose de la mesa del César que iba a ella(...)Con estas incitaciones no hubo mucha vacilación. Conseguido el acceso, primero comenzó Poppea a consolidar su situación con caricias y con maña, diciendo ser poca cosa para la pasión y fingiéndose enamorada de la hermosura de Nerón. Después con el amor apasionado de Nerón hacia ella, se ensoberbeció cuando se la detenía alguna que otra noche, diciendo que estaba casada y unida con Othon con un género de vida superior a cualquiera. Que Othon era magnífico por sus cualidades y cultura. Que en cambio Nerón, con su esclava ramera, no sacó del contubernio servil más que bajeza y sordidez(157).

Acaso sea poco arriesgado el conjeturar que el distinto desenlace de Acté con relación al de sus otras servidoras de la lascivia: Agripina(158), Poppea(159) e, incluso, Octavia(160), fuese, como hemos insinuado anteriormente, un profundo motivo de reflexión para el autor de la "utopía", al enfatizar tan reiteradamente(161) la extraordinaria fuerza del beneficio desinteresado, capaz de aplacar los instintos más crueles. Incluso desde esta perspectiva, la singular figura de la tesalonicense resulta paradigmática para la obra De beneficiis.

Pero, ciertamente, donde su aurora benefactora brilla con mayores resplandores, es en la superación del tiempo "extensivo", imperante en la corte imperial, y su ascenso a una atmósfera "intensiva" superior, inspirada en su condición de cristiana conversa.

Además del inestimable servicio prestado durante el Quinquennium Neronis y la colaboración con Séneca para desviar al príncipe de las relaciones incestuosas con su madre Agripina(162), aun arriesgando su propia vida, podemos contar con una serie de monumentos epigráficos de su proyección socio-benefactora que la acreditan, ampliamente, como la mayor bienhechora del Imperio romano.

Creemos conveniente aportar este inestimable referente documental, dedicándole un apartado especial. Las inscripciones ya hablan por sí mismas. Podemos ahorrarnos, después de lo dicho, dilatados comentarios...

d) ACTE: Realización histórica de la "utopía"?
Sus monumentos epigráficos.-Relación completa:-

El elevado número de inscripciones conservadas pueden ser distribuidas en tres grupos, mutuamente interrelacionados:

- A)-Relativo a su identidad personal.
- B)-Acreditativo de su alta posición social.
- C)-Referente a su condición de conversa y liberadora de esclavos.

Los dos últimos grupos muy bien pudieran constituir un bloque común acreditativo de su condición benefactora y "anticipadora", por su proyección social, de la "utopía" teórico-práctica del De beneficiis: no olvidemos que Séneca mantenía también, a sus expensas, trescientas mesas para dar de comer a los menesterosos...

De todas maneras, no estimamos impropio presentar, de la forma antedicha, la actual relación, siempre y cuando tengamos muy presente que la información deducible de esta triplicidad de secciones no está separada por barreras infranqueables, sino, todo lo contrario: forma una unidad, sin solución de continuidad, con un valor documental excepcional, que complementa y desarrolla las investigaciones sobre la "tesalonicense", llevadas a cabo por los especialistas más autorizados: Loth, Groag, R. Aubé, Friedländer y E. Elorduy.

-Vaya por delante nuestro agradecimiento a D. Miguel Pascual Pont (nombrado por el Ministerio de Educación y Ciencia para la interpretación de textos greco-latinos y estudios epigráficos, en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, y colaborador, además, en la preparación de un nuevo Diccionario Latino, en el Instituto Nebrija del C.S.I.C.), por su inestimable colaboración en la "identificación" e "interpretación" de las epigrafías actenianas, halladas en el Corpus Inscriptionum Latinarum (=CIL) del Museo Arqueológico Nacional.

Esperamos que tanto este laborioso trabajo conjunto, como nuestra dilatada labor "historico-crítica", contribuyan, recíprocamente, a iluminar la toria ético-social senecana con el insoslayable "coeficiente histórico" del paradigma benefactor de Acté: máxima bienhechora de la Roma imperial. Tal vez, la siguiente relación epigráfica nos ayude también a cerrar el interrogante abierto, al iniciar la presente sección.

GRUPO A: Identidad de Acté

1a = CIL VI 15366
 = =====
 = DIS. MANIBVS
 = CLAVDIAE ACTES. AUG. L. L. AVCTAE
 = TI. CLAVDIVS. DEMETRIVS
 = UXORI. ET
 = TI. CLAVDIVS. EVPLASTVS
 = CONLIB. OPTIME. DE SE
 = MERITAE. FECIT
 =
 = Apud. S. Franciscum in Transtiberim
 = MARVC., similiter CETERI.
 =
 = Cod. Marcellianus A, 79, 1 f. 23; cod. Re-
 = dianus f. 40; P. Sabinus Marc. f. 148
 = (inde Iucundus rec. 3 Cicogn. f. 52: ex
 = eo Piccart n. 114, unde Reinesius 9, 14)
 = Alciatus Feae f. 102, Fabretti 126, 40
 = (inde Orelli 755) ex veter ms.; ex fonte
 = communi omnes. Ex lapide fortasse Citta-
 = dinus Vatic. 5253 f. 272
 =
 = Intellegendum: Claudia Actes, Augusti li-
 = tae, libertae Auctae.
 =
 = =====

CIL VI 15366. Consagrado a los dioses Manes. A Aucta, liberta de Claudia Acté, liberta de Augusto, le dedicaron este monumento muy bien merecido, Tiberio Claudio Demetrio como a su esposa, y Tiberio Claudio Euplato como a su conliberta.

2a = CIL X 6599
 = =====
 = D. M.
 = CLAVDIAE . ACTES
 =
 = Capsa marmorea. Velitris in ecclesia S.
 = Clementis.
 = Metellus cod. Vat. 6058 f. 121.
 =
 = =====

(ver pág. sig.)

(Continuación de la pág. anterior)

CIL X 6599. (Monumento) consagrado a los dioses Manes de Claudia Acté.

Notas:

- Esta es la inscripción sepulcral de Claudia Acté, que se lee sobre un sarcófago, conservado en la iglesia de S. Clemente de Velletri, provincia de Roma. Velletri es la Velitrae romana
- En el CIL la inscripción se da por completa. Es breve como corresponde a un personaje histórico muy conocido.
- No representa ninguna objeción contra el carácter cristiano de la liberta su encabezamiento: D.M., conforme documenta Arthur Loth en la monografía citada: Acté. Sa conversion au christianisme. (Cfr. pp.:86 y 105). Además, ya hemos recogido la polémica correspondiente en la nota 80.
- Esta inscripción es una de las ocho documentadas por el historiador citado. Nosotros hemos completado, hasta treinta, la relación actualmente conocida. Si tenemos en cuenta dos dobles serían 32.
- El orden lógico de esta inscripción es posterior a las dos siguientes, las cuales han sido pospuestas por no constar en el CIL, aunque las recoge Grütter. Cfr. nuestra nota (80).

3a

```

=====
D.      M..
M. ANTONIO
SYNPHORO
TI. CLAUDIVS
CHARITO
FRATRI. B.M.
ET
CLAVDIA-ACTE
FEC.
=====
su estudio en nota 80.

```

4a

```

=====
CERERI SACRVM
CLAVDIA, AVG. LIB. ACTE
=====
(Cfr. n.80.)-Conviene recordar su "dependencia"
de Narciso, a la hora de explicar la consagra-
ción, asignada a Acté, de un templo pagano.

```


GRUPO B: Alta posición social y económica de nuestra liberta:

Las cuatro inscripciones siguientes, al igual que la que precede, nos informan elocuentemente de su dilatado poder económico -y social-, extendido de norte a sur, en la península Itálica. Los nombres de Pisa (Etruria), Velitrae (prov. de Roma), Putéolos (estación de Pablo en su viaje hacia el Tribunal de la Jurisprudencia), y Cerdeña, son un exponente inequívoco del poder imperial de la "tesalonicenca".

Si tenemos en cuenta, además, la alta estimación romana por la construcción de acueductos, dado su culto a las aguas, muy superior al del levantamiento de un templo, nos podemos hacer idea del poder económico de la conversa y de su proyección social.

En el mismo orden, apunta el rarísimo privilegio de poseer sellos propios y el de unir el nombre personal al del Emperador, en los monumentos públicos.

De todos estos aspectos, podemos extraer información cumplida, en la doble serie epigráfica ofrecida a continuación:

```

=====
5a  = CIL XV 4833
    = =====
    = In collo amphorae subtilis et e-
    = legantis rep. in Esquiliis ad angu-
    = lum viarum Principessa Margherita et
    = Gioberti, rubro colore scriptum (re-
    = pos. urb.)
    =
    =
    = H
    = CLAVD ACT
    =
    =
    = Descripsi et dilíneavi (ninitio
    = utrum H sit an M dubitari potest).
    = Bruzza in schedis. Ed. Lanciani in
    = Bull. arch. municipale 1874 p.197.
    =
=====

```

CIL XV 4833: Sobre un cuello de ánfora, descubierto en Roma:

...CLAUDII ACTE...

6a

```

=====
= CIL X 8046,2
=====
= a) Castel Doria (distr. Busachi) (Cagliari
= apud Spanum, iam in mus.).
= b) rep. Bolotanae (distr. Macomer) a. 1839
= (apud Ios Ludov. Spano)
= d) rep. Terranova (apud Ant. Roych antea,
= iam apud consilium provinciale)
= q) Macomer (Sassari mus.).
= e) Terranova ex fundamentis aedium Tam-
= poni in effossionibus a. 1881 institutis
= huius tegulae exemplaria prodierunt ad
= mille (Mus. Tamponi).
=
= a, b, e. ACTES. AVG. L.
=
= c ACTES
= a d. ad s.
=
= AVG. L
=====

```

CIL X 8046,2. Sobre diversas tejas, descubiertas en Cerdeña.

PERTENECIENTE A ACTE, LIBERTA DE AUGUSTO

7a

```

=====
= CIL X 1903 (=2642)
=====
= Fistula plumbea Puteolis ad mare rep.
=
= CLAUDIAE . AVG. L . ACTES
=
= A turre mont. vet. Antii p. 121
=====

```

CIL 1903. Sobre una cañería de plomo, hallada en Putéolos, Campania.

PERTENECIENTE A CLAUDIA ACTE, LIBERTA DE AUGUSTO

8a

```

=====
= CIL X 6589
=====
= Fistula plumbea Velitris rep. al colle de
= Marmi
=
= CLAUDIAE . AVG. L. ACM / es (2)
=
= Giornale de Letterati t. 3 part. 4 p. 235;
= Guarnieri sched. Pisaur. f. 35'.
=====

```

CIL 6589. Sobre una cañería de plomo, descubierta en Ve-
letri, provincia de Roma.

PERTENECIENTE A CLAUDIA ACTE, LIBERTA DE AUGUSTO.

GRUPO C: Manumisión de esclavos. Acté benefactora:

9a = CIL VI 8890
 =
 = Tabula marmorea. Penes lapidam ad Caetanos Fabr.
 = similiter Ptol.-Romae Spon.-Appo Gio.Francesco
 = Troiani scarpellino alla via de'Condotti 1705
 = Bianch.353.-Apud Alexandrum Albani a.1716 idem
 = 348.- In museo Capitolino Gvasco,ubi adhuc ex-
 = tat.
 =
 = T H E L Y C O
 = E V T Y C H I
 = ACTES.AVG.L.L.
 = ALVUMNO A MANV
 = VIXIT.ANN.XX
 =
 = Descripsi. Ptolemaeus sched.Senens.2,439;Fa-
 = bretti. 125,38; Bianchini Veron.348 f.29,353
 = f.65;Guasco M.C.275. Cfr.n.8760.
 = In monumento Marcellae n.4448.4449 (ad manum)
 = et tres ex familia f.123.
 = Alii a manu sut in monumneto Liviae n.3966/67.
 = 3980.4242.4243.Augusta n.5197.
 =

CIL VI 8890.Monumento dedicado a Télico Eutiques, liberto,
 adoptado y amanuense de Acté, liberta de Augus-
 to. Vivió 20 años.

10a = CIL VI 8801
 =
 = Tabula marmorea. Effossa extra portam Capenam,
 = nunc in hortis Matthaeiorum in monte Caelio Svar.
 = in hortis Matthaeis Ptol.Fabr.-Apud Cavaceppium
 = Mar- Nunc in museo Vaticano (Gall.lap.Off.II)
 =
 = D. M.
 = TI.CLADIVS sic
 = CRESCENS lacterculus
 = ACTES.L.CVRSOR non scriptus
 = MVSAE . LIB.
 = IDEM.CONIVGI.B.M.
 = FEC.ET.SIBI.ET. SVIS
 =
 = V. A. XXII.
 =
 = Descripsi;contulit Gatti.Suaresius Vatic. 9140 f.
 = 171'manu ignota;Ptolemaeus sched.Senens.2,62;
 = Fabretti 125,39; Donati 396,11 missam a Gallettio
 = Maxini Vatic. 9122 f.80.
 = 2 CLAVDIVS priores falso.- Cf.n. 8760.
 =

CIL VI 8801:Consagrado a los dioses Manes.Tiberio Claudio Cres-
 cente, liberto y mensajero de Acté, erigió este
 monumneto a la liberta Musa y también para su bene-
 mérita esposa, para sí y los suyos. Vivió 22 años.

11a = CIL VI 15176
 =====
 Urna cineraria. In hortis Matthaeiorum Ptol. Fabr.
 Seg. Mon. - Roma exportandam curarunt Lisandroni
 et d'Este sculptores a. 1789 Visc. - In Britannia
 in castello Ince-Hall Blvnd., ubi non vidi Matz.
 =====
 DIS. MANIBVS. SACRV
 TI. CLAVDIO. ONESIMO
 ACTES. LIB. CLAVDIA
 FELICVLA. CONIVGI. SVO
 BENEMERNETI. FECIT
 VIXIT. CVM. EO. ANNIS. XXI
 =====
 Ptolemaeus sched. 2, 27; Fabretti 125, 32 Seguiet
 Paris. F. 78 solum initium. Mon. Matth. III p. 146
 n. 38 et tab. 61 fig. 1; E. Q. Visconti sched.; ¹¹lun-
 dell collection at Ince vol. II tab. 140/141 ima-
 ginem, account of the statues p. 132 n. 384.
 1 SACRV om. Fabr. - 6 XII id. Sprevi exempla pes-
 sima Blundelli.
 =====

CIL VI 1576: Consagrado a los dioses Manes. A su benemé-
 rito esposo Tiberio Claudio Onésimo, liberto
 de Acté, le dedicó este monumento Claudia
 Felícula, que vivió con él 21 años.

12a = CIL VI 14942
 =====
 Vicino o rincontro le case Coritiane Man., ef-
 fossa a. 1592 in foro Traiani Citt.
 =====
 C L A V D I O
 A C T E S. LIB.
 A R T E M A E
 H E L P I S
 L I B
 =====
 Cittadinius Marc. p. 161, Vat. 5253 f. 250' (inde Do-
 nius Barb. p. 192 'ex schedis Barberinis'), Frag-
 mentum sic exhibet Manutius Vat. 5241 p. 310.
 =====
 C L A V D I I
 A C T E S. LIB
 A ///// AE
 =====

CIL 14942: A Claudio Artema, liberto de Acté, dedicó
 este monumento la liberta Helpis.

13a

```

=====
CIL VI 14987
=====
Tabula marmorea. Effossa extra portam Capenam,
nunc in hortis Matthaeiorum in monte Caelio
Svar.Vat., ibidem Ptol. Fabr.Seg.; Romae Dona-
ti.- Nunc in museo Vaticano (Gall.lap.patron.I)
a) b)
D.M. D.M.
TI. CLAVDIO TI. CLAVDIUS
CRISPO.ACT.N.L CRISPVS ACT.N.L
PHOEBE.LIBERTA ET.PHOEBE.MATER
CONIVGI . B.M. FORTVNATO.FILIO
FECIT. V.A.XXXV FECER.QUI.V.A.XV
MEN.V.
Descrip.si.Suaresius cod.Vat.9140 f. 170 sepa-
ratas; Ptolemaeus sched.2,27, Fabretti 125,36;
Seguier cod. Paris.f. 73; Donati a p.396,1,b
p.357,11 missas a Gallettio.
=====

```

CIL VI 14987 b: Consagrado a los dioses Manes. A su hijo Fortunato, que vivió 15 años y 5 meses, le dedicaron este monumento Tiberio Claudio Crispo, liberto de nuestra dueña Acté, y su madre Febe.

CIL VI 14987 a: Consagrado a los Dioses Manes, Febe, liberto, dedicó este monumento a su benemérito esposo Tiberio Claudio Crispo, liberto de nuestra dueña Acté. Vivió 35 años.

Nota: La inscripción b debe colocarse antes de la a, porque en la b estaba vivo, y en la a ya había muerto el esposo T. Claudio Crispo.

14a

```

=====
CIL X 7640
=====
Tabella, quae visa est prae se ferre originem ur-
banam, dicebatur tamen advecta esse ex Sardinia
Genuam una cum arca n.7808. Ibi nuper perit (cf.
vol. V n.1008,6)
TI. CLAVDIVS. SP. F.
GEMELLVS
VIXIT ANNIS . VIIII
MENSIBUS IIII DIEBUS XV
TI CLAVDIVS ACTES L
HERMA ET . CLAVDIA
IANVARIA MATERTE
RA. FECERUNT
Descrip.si ex ectypo quod mihi Varnius exhibuit.
=====

```

CIL X 7640: Sobre una tablilla procedente de Cerdeña. Tiberio Claudio Gemelo, hijo de Espurio, vivió 9 años, 4 meses y 15 días. Tiberio Claudio Herma, liberto de Acté, y su tía Claudia Januaria le dedicaron este monumento.

15a

CIL VI 8791

Tabula marmorea. In hortis Matthaeis Ptol.
Spons. Fabr. Seg. - In suburbano comitis Galletti Gall. - Nunc in museo Vaticano (Gall. lap. Off. II)

D. M.

T H A L L O
ACTES. N. SER
CVB. VI. AN. XXVII
FEC. DIADV. ME sic
ET. PHOCION ET
PHILETVS. CONS

Descrip. Ptolemaeus sched. Senens. 2, 65;
Spon 212; Fabretti 52, 298 et 125, 34; Se-
guier Paris. f. 76, schedae Pauli Galletti
apud Ioannem Bapt. de Rossi.
Cf. n. 8760.

CIL VI 8791: Consagrado a los dioses Manes. En honor de Talo, esclavo y ayuda de cámara de nuestra dueña Acté, erigieron este monumento sus compañeros de esclavitud Diadumene, Foción y Fileto. Vivió 27 años.

16a

CIL VI 9030

Apud puteum S. Mariae ara caeli Marcan. similiter Rig.

D. M.

PHEBI. ACTES. AVG. L. L.
PROC. SVM
DEMETRIVS. ET. PENSATA
PARENT. OPTIM.

Marcanova Mut. f. 77 et cod. Rigazzianus, ex quo Henzen 5412 et 6525 a Borghesio acceptam.

Vv. div. incerta.
Cf. n. 8760. - 3 cf. Hirschfeld Verwaltungs-
gesch. 34, 3 et Mommsen huius operis vol. V
ad n. 83 et 737.

CIL VI 9030: Consagrado a los dioses Manes. Demetrio y Pensata dedican este monumento a su óptimo padre Febo, liberto de Acté, liberto de Augusto, y recaudador de rentas e impuestos.

17a = CIL VI 8693.
 = =====
 = Foro Sempronii in aedibus Passionei, Pass.
 = Ibi frustra quaesivit Bormann.
 =
 = DEMETRIAE. ACTS
 = AVG.L.SER.ACROAMAT
 = GRAECAE.VIX.A XXXV
 = TROPHIMVS . CVBICVL
 = CANSERVAE.BENE. MER
 = D. M.
 =
 = Passionei 150,3; inde Donati 309,10 (ex eo
 = Orelli 2885) et Marini sched. Vat.
 = 1 ACTS traditur; fortasse in lapidem fuisse
 = ACTES conicit Martini.-2 intellegendum a-
 = croamat(icae).
 = Cfr. n.8760.
 =

CIL VI 8693. Hallada en Roma, como las restantes
 recogidas en el tomo VI del CIL.

Trófimo, ayuda de cámara, dedicó este monu-
 mento a su benemérita compañera de esclavitud
 Demetria, rapsoda griega, que vivió 35 años, y
 fue esclava de Acté, liberta de Augusto.
 Consagrado a los dioses Manes.

18a = CIL X 7980.
 = =====
 = Urna Marmorea .Terranovae rep. prope S.Sim-
 = plicii, est apud Petrum Tamponi.
 = in operculo
 = DIS
 = MANIBVS
 = in arca
 = CLAUDIAE. CALLISTES
 = CLVUDIAE .AVG.L.PYTHIAS.ACTENIANA
 = FILIAE KARISSIMAE
 = V.A.XXI.M.X.D.XIIII
 =
 = Ioh.Schmidt descripsit.
 = Actes imp.Neronis tamquam uxor ut in Italia latifundia
 = possederit necesse est, ita in Sardinia tam tituli(n.
 = 7640.7984) quam tegulae divitiarum eius documenta su-
 = persunt. Hoc novum est neque usquam quod sciam in Italia
 = usitatatum ab eius nomine libertos ita cognomen tra-
 = here, ut trahuntur a summi splendoris civibus regibus-
 = que exteris; sacilicet fuerunt, ut ait Suetonius Ner.
 = 28, qui regio genere ortam peierarent.
 =
 = CIL X7980: Sobre un trozo de mármol, hallado en Cerdeña,
 = (Terranova)
 = Consagrado a los dioses Manes de Claudia Caliste. Claudia
 = Pitias Acteniana, liberta de Augusto, dedicó el monumento a
 = su queridísima hija, que vivió 21 años, 10 meses y 14 días.

128

CIL VI 8760

Apud Petrum de Cortuna Ptol.-In hortis
Matthaeis Fabr.

DIIS . MANIBUS

H E L I O

ACTES. AUG. L.

LIBERTO A.

CVBICVLO

infra duae figurae
in lecto stratae ad-
stante tertia Ptol.,
mulier iacet in tri-
clinio, ante et retro
stat iuvenis Spon.

Ptolemaeus sched. Senens. 2, 379; Spo 212; Fabret-
ti 125, 29 (inde repet. Mon. Matth. III p. 158 n. 45).

1 DIS Ptol.

Actes vel servi vel liberti sunt praeterea ser.
acroamat. Graeca n. 8693, scr(iba) cubiculariorum
n. 8767, cubicularii n. 8693. 8791, cursor n. 8801, eu-
nucus n. 8847, alumnus a manu liberti eius n. 8890,
pistor n. 9002, procurator summ(arum) n. 9030.

CIL VI 8760: Consagrado a los dioses Manes. Al ayuda de Ca-
mara Helio, liberto de Acté, liberta de Augus-
to.

Es de notar que en las inscripciones dedicadas a sier-
vos y liberos de Acté frecuentemente se mencionan los
"oficios" desempeñados por ellos: escribiente o secre-
tario, ayuda de cámara, panadero, amanuense, recauda-
dor de impuestos... Esta variedad de funciones es otro
argumento más del poder imperial de Acté. Sobre el uso
del mismo y su signo benefactor va hemos aportado prue-
bas fehacientes en su semblanza biográfico-moral.

208

CIL VI 1867 a.

TYRANNUS. ACTES. L

VERNA

SCRIBA. LIBRARIUS

TYRANNI. ET. GEMINAE. F.

VIXIT ANNIS XXXIII

SUPERSTITE

CLAUDIO VITALI

CIL VI 1867 a. TIRANO, liberto de Acté, esclavo, escribien-
te y librero, hermano(?) de Tirano y Gemina,
vivió 33 años, murió en Nicomedia, sobrevi-
viéndole a Claudio Vital.

21a CIL 8767
 In eadem cicinia (praec. iuxta ripam) in domo
 cuiusdam aromatarii.
 a) b)
 D. M. D. M.
 CLVDIO. STORACI MOSCHIDI
 ACTES. LIB. SCR ACTES. LIB.
 CVBICVLARIORVM MATRI. B. M. P
 V. A. LX. PATRI. B. M. P
 CLAVD. STORAX. ET. (g) LYPTVS
 Servavit P. Sabinus Marc. f. 156, Ottob. f. 50.
 Inde Iucundus rec. 3 Cicogn. f. 119. Ex hoc
 Piccart 297 (inde Reinesius 13, 17) et Pighius
 Berol. f. 158 e S. Crucis libro; e Reinesio Fa-
 bretti 126, 41.

CIL VI 8767 a. Consagrado a los dioses Manes. Claudio
 Stórax y Glipto dedicaron este monumen-
 to a su benemérito padre Claudio Stórax,
 liberto de Acté, escribiente de los ayu-
 das de cámara (de la misma). Vivió 60 a.

CIL VI 8767 b. Consagrado a los dioses Manes. Claudio
 Stórax y Glipto dedicaron este monumento
 a su benemérita madre Mosquida, liberta
 de Acté.

22a CIL VI 9002.
 Tabula marmórea. In hortis Matthaeianis Ptol.-
 Romae Spon.-Apud Fabrettium Fabr.-Nuc Urbini ae-
 dibus ducalibus cl. XIX.
 (b) D. M.
 STEPHANO
 ACTES N
 PISTORI. VIX. A XXIV
 SATVRNINVS
 SORORIS. F.
 CONSACRAVIT

Pistores alii inveniuntur ad domum Augustam per-
 tinentes n. 4010, 4012, 4011, 4356.

CIL VI 9002 b. Consagrado a los dioses Manes. A Este-
 ban, panadero de nuestra dueña Acté, el
 cual vivió 24 años, le dedicó este mo-
 numento Saturnino, hijo de la hermana de
 aquél.

23a

```

=====
CIL VI 8847.
=====
Tabella marmorea. In hortis Matthaeiorum
Ptol. Fabr.-Romae DONATI.- Apud Cavacep-
pium Mar.- In museo Vaticano (Gall.lap.
Off.II) Mon.Matth., ubi adhuc extat.

D.M.S.
CL .FELICI      laterculus
EVNVCO          non scriptus
ACT.LIB
V.A.L.
LIB.P.B.M.
Descripti.Ptolemaeus sched.Senens 2,10 (inde Mur.
1656,15); Fabretti 125,31; Donati 425,4; Marini
Vat.9122 f.79; Monum.Matth.III p.158 n.47.
3.4 eunc(h)o Act(es) lib(erto)cf.n.8760.-In
monumento Liviae est eunuchus n.4238.
=====
CIL VI 8847: Consagrado a los Dioses Manes. A su
benemérito patrono Claudio Félix, eunu-
co, liberto de Acté, le dedicaron
este monumento sus libertos.Vivió 50 a.
=====

```

24a

```

=====
CIL VI 15137
=====
Appresso uno scultore a Gaetano Ptol.-R.in
hortis card.Maximi Montf.-Olim in museo Town-
ley, nunc Londinii in museo Britannico.

in clipeo quem duo genii sustinent
TI CLVDIVS
LVPERCVS
ACTES. LIB.

Contulit Huebner. Ptolomaeus sched, 2,439
(inde Mur 1658,2'e schedis meis');Montfau-
con cod.ar.1293 f.160 manu Hispani; Ellis
Townley gallery 2, 240; Description of the
ancient marbles of the British Museum tom.
V p.21 tab.V,4.
=====
CIL VI 15137: Tiberio Claudio Luperco, liberto de Acté
=====

```

25a

```

=====
CIL VI 13659
=====
DIS. MAN.
BVLINIONI.L.
CLAVDIAE ACTES
FECIT DIONYSIA
CONIVGI.B.M.
VIX.AN.XL.
=====
CIL VI 13659. Consagrado a los dioses Manes. Dionisia
erigió este monumento a su benemérito esposo
Bulión,liberto de Claudia Acté, el cual vivió
40 años.
=====

```

=====

26a = CIL X 7984. HOSPITAE .ACRABAE =
 = ===== COIVGI.VIX.ANN.XXX =
 = Terranova rep. HIC SITA EST =
 = a.1833;est Cagli- TI.CLVDIVS.ACTES.LIB. =
 = ari in museo. ACRABAS .FECIT =
 = BENE.MERENTI. ET =
 = SIBI.SVISQVE.POSTERIS =
 = Descripsi, Capùt p.130 n.47;Spano Bull.Sardo 1855 p.184. =
 =====

CIL X 7984. Hallada en Terranova, Cerdeña.
 =====
 Tiberio Claudio Acrabas, liberto de Acté, erigió este monumento a su benemérita esposa Hospita Acrabas, que vivió 30 años y está aquí sepultada. Lo erigió también para sí y sus sucesores.

=====

27a = CIL VI 15410. =
 = ===== =
 = Lapis apud puteum S.Mariae Ara caeli Marcan., similiter =
 = Rig. D. M. =
 = CLVDIAE.ACTES. L. =
 = EVRIDICES =
 = CLVDIVS.PHOEBVS =
 = CONIVGI.B.MERENTI =
 = ET. P E N S A T A =
 = SORORI..PIISSIMAE =
 = F E C E R U N T =
 = Soli servarunt Marcanova Mut.f.77 et cod.Rigazzianus =
 = (inde Henzen 5413 a Borghesio). Vv.divis incerta. =
 = 3 Burydiges Marcan. =
 =====

CIL VI 15410. Consagrado a los dioses Manes de Eurídice,
 =====
 liberto de Claudia Acté. Le dedicaron este monumento Claudio Febo como a su benemérita esposa, y Pensata como a su cariñosísima hermana.

=====

28a = CIL VI 17898. =
 = ===== =
 = In S. Laurentiolo in alveo aquae benedictae. =
 = D. M. =
 = FESTIVAE. ALEXANDRI =
 = ET.RESTITVTAE.ACTES.N =
 = SER . V E R N A E =
 = V.A.X.M.VII.D.XII.B.M.F. =
 = MAZUCHIUS F.51 (inde parum accurate Grut. 6179), vidit =
 = auctor emendationum. =
 = De vv.divis.non cosntat.-Fuerunt Festiva verna Alexan- =
 = dri et Restitutae, hi duo servi Actes notissimae Nero- =
 = nis amicae. =
 =====

CIL VI 17898: Consagrado a los dioses Manes de Festiva,
 =====
 esclava doméstica de Alejandro y Restituta, siervos de nuestra Acté. Estos le dedicaron este monumento, como bien lo merecía. Vivió 10a. 7 m. y 12 día.

Nota: El texto original tuvo que ser retocado por el autor que la recogió y aún así no queda del todo claro.

29a

```

=====
CIL VI 11242 a
=====
D. M.
AGATHOPO
ACTES N' SER
FELICULA
CONIVX
B. M. F.
V. A. XXXVIII
=====

```

CIL VI 11242 a: Consagrado a los dioses Manes.
 A Agátopo, siervo de nuestra dueña
 Acté, le erigió este monumento, como
 bien lo merecía, su esposa Felícula.
 Vivió 38 años.

... ..

Algunos autores incluyen también entre las inscripciones relacionadas con Acté esta otra, que no hemos podido localizar en el CIL, y que hace el número 30. Las primeras letras de la izquierda faltan, a causa de la rotura del mármol; la transcribimos tal cual la encontramos entre las ocho epigrafías ofrecidas por Arthur Loth. (Cfr. l.c. pág. 105)

30a

```

=====
AVDIAE APHRODIS
RMES. AUG. LIB. ACTIANUS. F.
=====

```

TRAD.: A Claudia Afrodisis
 De su hermano RMES.(?) Acteniano, liberto de Augusto.

Nota: La ausencia del D.M. en un nombre claramente pagano, como Afrodisis, y el hecho de que acompañe a otras inscripciones, indiscutiblemente cristianas, es un argumento exhibido por ciertos epigrafistas para desautorizar la objeción contra el cristianismo de Acté, representado por el entabazamiento (D.M.) del sarcófago de Velletri. (Cfr. CIL X 6599)

Por el contrario, el nombre de Eutychus, aparecido en las excavaciones efectuadas en 1892, probable discípulo de S. Pedro y S. Juan, no se corresponde con el nombre de Eutyches que figura en las inscripciones de Acté: no es válido, por ende, el argumento "correlativo" de algunos epigrafistas sobre el cristianismo de Acté, que, no obstante, y como hemos visto, es documentable por otras fuentes. Abunda en la misma idea el nombre -generalmente cristiano- de sus libertos...

NOTAS

- 1.(=RE):A cargo de Pauly,Wissowa,Kroll y Mittelhaus, Stuttgart,1893 y ss.
- 2.(=Thes):Editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum Berolinensis Göttingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis. Lipsiae in aedibus B.G.Teubneri. 1900 y ss.
- 3.(=LD):Charlton T.Lewis Ph.D. and Charles Schort,LL.D., Oxford at the Clarendon Press,1979.
- 4.(=CIL):Ejemplar del Museo Arqueológico Nacional.(Especial interés revisten las inscripciones de Acté:tt.VI,X,XV.)
5. Cfr. pp. precedentes:131-132.
6. RODRIGUEZ ADRADOS,A.:La fides ibérica,"Emérita",t.XIV, Madrid (1946),pp. 128-209.
7. ETIENNE,E.:Le culte impérial dans la Péninsule Iberique, P.U.F., Paris, 1958.
8. SENECA,L.A.:Epístola 48,3
9. o.c., cfr. especialmente las páginas:55-83,114-15,185-187, 356-365.En ellas, además de la atención prestada a la temática central:origen celtibero y extensión del culto imperial,se analizan detenidamente las formas de interrelación social que presentamos a continuación.
10. ETIENNE,E.:l.c. pág. 62.
11. CIL, o.c. t.II,2633.
12. CIL, o.c. t.II,5763
13. l.c.:La monografía se divide en dos partes:
I-Relaciones de fides no personal(132-161)
II-Relaciones de fides personal(162-207).
El resumen completo de sus conclusiones puede verse en las pp.207-209).
A nosotros nos interesa especialmente la temática de la segunda parte y,por ello,en la exposición subsiguiente nos remitiremos a su fuente(=Loscertales).

14. RODRIGUEZ ADRADOS, A.: l.c. pág. 128.

15. RE.: o.c. pp. 2027 y 2028.

16. GARCIA Y BELLIDO, A.: Veinticinco estampas de la España antigua, Espasa-Calpe, Colec. Austral, núm. 1375, Madrid, 1967. Estimamos de especial interés el capít. VIII: "Las bodas de Viriato" pp. 76-80 y el capít. X: 81-82.

17. o.c.: Son de particular los lugares siguientes:

-Fides: t. VI, pp. 662-693

-Devotio: t. V, pp. 878-879.

-Hospitium: t. VI pp. 3038-3043.

18. o.c.: A la espera de la publicación del volumen correspondiente, en el Thesaurus linguae latinae, a la N, bueno será tener en cuenta la contraposición clásica, entre neccessitudo y neccessitas, ofrecida en el LD. Ello puede ser muy iluminador de la vinculación moral dominante en los pactos ibéricos y demás formas de relación interpersonal estudiadas. La dinámica benefactora pertenece al mismo horizonte metafísico-moral de la fides y devotio celtíberas.

Recordemos el siguiente pasaje de AULO GELIO:

"Risus prorsus atque ludus res digna est, cum plerique grammaticorum adseverant, neccessitudinem et neccessitatem mutare longe differreque, ideo quod neccessitas sit vis quaequam premens et cogens, neccessitudo autem dicatur ius quoddam et vinculum religiosae coniunctionis, idque unum solitarii significet" Noctes Atticae, XIII, 3.

La ironía que transparece en el texto latino no deja de ser una clara contraprueba del horizonte metafísico-moral de la neccessitudo, vivenciada por el primitivismo personalista celtíbero. El objetivismo grecolatino de autores, antiguos y modernos, no nos dejan ver el auténtico sentido del espíritu primitivo conservado en los sustratos peninsulares menos "romanizados". Nosotros tratamos de situar las "impresiones" históricas en sus auténticas "categorías" filosóficas.

19. o.c.: pp. 2027-28. En nota ofrecemos el texto íntegro, del que traduciremos los aspectos más relevantes.
(ver p. sig.)

"Grosse Charakterzüge sind Dankbarkeit und Treue. Die Iberer sind durch nichts leichter zu gewinnen als durch nichts leichter zu gewinnen als durch Edelmut (Val. Max. IV, 3, 1. V 1, 5. III 2, 21. Liv. XXVI 50. Polyb. X, 19). Durch Milde gegen eine Stadt gewinnen römische Feldherren den ganzen Stamm (Val. Max. V 1, 5). Sie übertragen ihre Dankbarkeit gegen Tib. Bracchus, der ihnen einen günstigen Frieden gab, auf seine Söhne (Plut. Tib. Gracch. 5), die gegen Aemilius Paulus auf seinen Adoptivsohn Scipio (Appian. Ib. 54). Berühmt ist ihre Anhänglichkeit an beliebte Feldherren wie Viriathus und Sertorius, wie sie sich in der devotio (s.o.) äussert. Die Bewohner von Segovia lassen sich lieber von Viriathus vernichten, als dass sie den Römern ihr Wort brechen (Frontin. IV 5, 22). Retogenes ist bereit, seine Söhne dem römischen Interesse zu opfern (Val. Max. V 1, 5). Val. Max. II 6, 11 spricht denn auch ganz allgemein von der fides Celtiberica, und Sagunt erhielt für seine Treue gegen Rom das ehrende Prädikat fide nobilis (Sallust hist. II 64. Mela II 92. Plin. III 20). Verwandt damit ist ihre Vertrauensseligkeit selbst dem Feinde gegenüber. Oft betrogen, schenken sie doch den Römern immer wieder Glauben (Appian. 52, 75, 54, 59, 79, 80, 69, 100). Wenn die Römer ihnen Perfidiie vorwerfen (Strab. 158). Polyb. III 98, 3. Liv. XXV 33 usw.; s. Fertig a.a. O. 45), so trifft in Wahrheit dieser Vorwurf nicht die Iberer, sondern sie. Ein weiterer grosser Zug des iberischen Charakter hat also wie noch heute der des Kastiliers, einen grossen, ritterlichen Zug. Hinzu kommt aber die besonders bei den rohen Stämmen des Tafellandes und der Gebirge grenzenlose Wildheit, ihre "ferocitas" und "feritas" (Oros. 6, 21. Mart X 78. Horaz. carm. IV 5, 28. Lucan. II 549. Val. Max. III 2, 7. Sid. Apoll. IX 13, 116). Plin. XXXVII 203 spricht von ihrer vehementia cordis, Strab. von dem "zeriodes" (Strab. 151. 164. 165.), Scipio in Bezug auf die Numantiner von Tieren (Appian. 97). Grassliche Züge tierischer Wildheit haben Appian. 74. Strab. 164. Diod. V 18, 2. Justin. XLIV 2, 4. Tac. an. IV 45 u. a. aufgezeichnet. Auch die fanatische, bis zu Kannibalismus und Selbstmord getriebene Verteidigung der Städte gehört hierher. Das Gegenstück zu dem Widerstand gegen die Fremdherrschaft ist die Ablehnung aller fremden. Während die Kelten sie begierig aufgenommen und sich unglaublich schnell romanisiert haben, ist Spanien nur in dem alten Kulturland des Südens, in etwas auch an der Ostküste zivilisiert worden; auf dem Tafelland und in den nordwestlichen Gebirgen hat sich die alte Roheit auch unter römischer Herrschaft erhalten und existiert hier zum Teil noch heute. Mit der Kulturfeindschaft vereinigt sich ein anderer Charakterzug, die Indolenz. Von der "oligoria" der Keltiberer spricht Strab. 164. Sie äussert sich in der Unlust zum Ackerbau (Strab. 165), der Passivität oder gar Ablenkung des Handels (s.o.), der trotz aller Tapferkeit lässigen Kriegführung. Im Allgemeinen sind die Iberer wie die Ligurer ein fremder Kultur widerstrebendes und eigener unfähiges Volk (RE. Pauly Wissowa, ibid. (Art. "Hispania"; a cargo de Schulzen).

20. RODRIGUEZ ADRADOS, A.: l.c. pág. 187.
21. RODRIGUEZ ADRADOS, A.: l.c. pp. 188 y ss.
22. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: La devotio ibérica. "Anuario de Historia del Derecho Español", Madrid, (1924) pág. 9.
23. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: ibidem.
24. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: l.c. pág. 10.
25. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: ibidem.
26. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: l.c. pág. 11.
27. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: ibidem.
28. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: l.c. pág. 12.
29. RAMOS LOSCERTALES, J.M.: ibidem. La "correspondencia" cartaginesa viene descrita por Polibio (IX, 11), y la reacción de Indibil, en Tito Livio (XXVII, 17)
30. Cfr. POLIBIO, X, 37 y TITO LIVIO, XXVII, 17: "Ad deos quoque confugere supplices, qui nequeant hominum vim atque injurias pati"
31. Advuértase la "afinidad" entre la naturaleza del "pacto" celtibero y la "racionalidad" benefactora:
"A nuestro juicio afirma Loscertales-, aparece aquí, indudablemente, un aspecto de una forma genérica de clientela militar en la España primitiva de la cual se conocen: una parte de la ceremonia de la institución del vínculo, el deber de protección del patrono hacia el cliente, la obligación de asistencia militar por parte de éste y algunas causas de la ruptura de la relación de clientela: falta de protección expresada por la retirada de apoyo al cliente y exigencias inmoderadas que convierten la clientela en una carga demasiado gravosa para el cliente. La única garantía del cumplimiento de las obligaciones se hallan en la fe jurada. La exigencia de garantías distintas, la de rehenes, por ejemplo, altera por completo el valor del vínculo, convirtiéndolo en una verdadera servidumbre" Cfr. LOSCERTALES, J.R.: l.c. pág. 15.

32. Analizando detenidamente todas las fuentes clásicas aludidas en la nota (19)

33. Esta autoridad contrasta los resultados de Loscertales con los de De Santis, Heinze, H. Berve, Wissowa, Zonaras...-relativos a las formas de clientela europeas- y generaliza las conclusiones del autor primero. Cfr. RODRIGUEZ ADRADOS, A.: l.c. pp. 187 y ss.

Con estas palabras inicia Adrados su conclusión final:

"Hemos llegado al final de nuestro estudio. En las relaciones de fides no personal hemos encontrado generalmente un fiel mantenimiento de los pactos; cuando no se cumplen hallamos como causa los motivos generales comunes a todos los pueblos y no aquella movilidad de opinión de que hablan en alguna ocasión los escritores clásicos; tampoco hemos hallado un casuismo particular suyo. Lo que no es admisible es que en casos en que el otro contratante ha faltado a su compromiso -tipo Sagunto- los iberos sigan creyéndose obligados al mantenimiento de aquél. Tampoco es extraño que aparezcan casos de deserción al cambiar las circunstancias, pero no debió ser lo corriente.

Esta tónica general de fidelidad se manifiesta más fuerte al unirse a la adhesión a las grandes personalidades común a todos los pueblos primitivos. Así surge la clientela ibérica, que, por lo demás, tiene el mismo carácter de bilateralidad que los pactos entre las ciudades"

(Cfr. RODRIGUEZ ADRADOS, A.: l.c. pp. 207-208)

34. Cfr. nota (9).

35. Cfr. nota (16).

36. Cfr. -MENENDEZ Y PIDAL, R.: "Los españoles en la Historia" en el t. I de la Historia de España Espasa-Calpe, Madrid, 1947, pp. 1-100.
-ELORDUY, E.: El celtiberismo de Séneca, "Anuario de la Asoc. Frco. de Vit" 17 (1964-1965) pp. 130-138.

37. Cfr. PRIETO, F.: El pensamiento político de Séneca,
Revista de Occidente, Madrid, 1977,
pp. 140-145.

38. PRIETO, F. : o.c. pp. 197 y ss.

39. PRIETO, F. : o.c. pp. 109 y ss.

40. PRIETO, F. : ibidem.

41. Cfr. pág. 134.

42. ELORDUY, E.: El pecado original. Estudio de su proyección
histórica, B.A.C., Madrid, 1977, pág. 86.

43. SENECA, L.A.: Epístola 90, 4:

"Sed primi mortalium quique ex his geni-
ti naturam incorrupti sequebantur, eun-
dem habebant ducem et legem, commisi me-
liores arbitrio"

44. SENECA, L.A.: ibidem:

"Naturae est enim potioribus deteriora
submittere. Mutis quidem gregibus aut
maxima corpora praesunt aut vehementis-
sima(...). Animo itaque rector eligeba-
tur ideoque summa felicitas erat gen-
tium, in quibus non poterat potentior
esse nisi melior".

45. SENECA, L.A.: Ep. 90, 5:

"Illo ergo saeculo, quod aureum perhi-
bent, penes sapientes fuisse regnum
Posidorius iudicat. Hi continiebant
manus et infirmiores a validioribus
tuebantur"

46. SENECA, L.A.: ibidem:

"Hi suadebant dissuadebantque, et uti-
lia atque inutilia monstrabant. Horum
prudentia, ne quid deesset suis, provi-
debat. Fortitudo pericula arcebat. De-
nificentia augebat ornabatque subiec-
tos".

47. SENECA, L.A.: Ep. 90, 6

"Sed postquam subrepentibus vitiis in
tyrannidem regna conversa sunt, opus

coepit esse legibus, quas et ipsas inter initia tulere sapientes: Solon, qui Athenas aequo iure fundavit(...)Lycurgum(...)Zaleuci leges Charondaeque laudantur(...)Pythagorae(...)Hac tenus Posidonio consentio!

48. ELORDUY, E.: El pecado original. Estudio de su proyección histórica, B.A.C. Madrid, 1977, pág. 87.

En tan revolucionaria obra, el autor añade, con su profundidad y penetración características, esta singularidad: "Séneca tiene del siglo de oro la idea que se puede formar de una niñez dichosa e inocente, paulatinamente viciada por la avaricia. Como rasgo paralelo del Génesis es de notar que Caín significa posesión y aparece abandonando la vida selvática para fundar una ciudad, con sus posesiones". (Cfr. l.c. pág. 89)

No deja de ser sorprendente el paralelismo metafísico-social establecido por la citada autoridad, entre el lógos bíblico y estoico, fundadores de la moral... Obviamente, semejante orientación "realza" y "dilata" el horizonte metafísico de la presente investigación, polarizada en el De beneficiis. De hecho, el autor, centra también su atención en el Saeculum aureum, tematizado por Séneca en la Ep. 90, de la forma que venimos exponiendo. (Conf. ELORDUY, E.: l.c., pp. 86-89).

49. SENECA, L.A.: Epíst. 90, 3-4

"Huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire. Ab hac numquam religio, iustitia, pietas et omnis alius comitatus virtutum consortiarum et inter se cohaerentium. Haec docuit colere divina, humana diligere et penes deos imperium esse, inter homines consortium, quod aliquandiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis, quos fecit locupletissimos, fuit. Desierunt enim omnia possidere dum volunt propria!"

50. ELORDUY, E.: l.c. pág. 87.

51. Cfr. PRIETO, F.: o.c. pág. 172 y ss.

52. SENECA, L.A.: Epist. 90, 7:

"Artes quidem a philosophia inventas, quibus in cotidiano vita utitur, non concesserim nec illi fabricae adseram gloriam. Illa, inquit, sparsos et aut cavis tectos aut aliqua rupe suffossa aut exesae arboris trunco docuit tecta moliri!"

53. SENECA, L.A.: ibidem:

"Ego vero philosophiam iudico non magis excogitasse has machinationes tectorum supra tecta surgentium et urbium urbes prementium quam vivaria piscium in hoc clausa, ut tempestatum pericula non adiret gula!"

54. Cfr. Estudios eclesiásticos, vol. 56, Enero-Junio (1981) pp. 625-649.

55. Cfr. RIBER, L.: Obras completas de Séneca, Aguilar, Madrid, 1961, pág. 645.

56. ELORDUY, E.: El pecado original, o.c. pág. 88.

57. PRIETO, F.: l.c., pág. 176 y ss.

58. SENECA, L.A.: Epis. 90, 45-46:

"Illi quidem non aurum (...) quaerebant, parcebantque adhuc etiam multis animalibus; tantum aberat ut homo hominem non iratus, non timens, tantum spectaturus occideret. Non dum vestis illis erat picta (...) Quid ergo? Ignorantia rerum innocentes erant. Multum autem interest utrum quis nolit an nesciat. Deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita. Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto!"

59. PRIETO, F.: l.c. pág. 154.

60. SENECA, L.A.: Epist. 3, 2-3. "Hay observaciones profundas, igualmente, en las ep. 6, 9, 20, 25, 55.

61. SENECA, L.A.: Ad Polybium XI, 7, 2. Subrayado adicional.
(Adviértase el paralelismo con el gráfico de la pág. prec. 279).
62. SENECA, L.A.: De clementia I, 19, 8, 9.
63. ELORDUY, E.: El celtiberismo de Séneca, l.c. pág. 26.
64. ELORDUY, E.: ibidem.
65. Este es el texto original:
- "Venient annis
saecula seris quibus oceanus
vincula rerum laxet et ingens
pateat tellus Tethysque novos
detegat orbes nec sit terris
ultima Thule". (Med. vv. 374-378)
66. Cfr. ESTRABON: o.c. (III, 2, 7) pág. 40.
67. Cfr. SENECA, L.A.: Nat. Quaest., v. XVIII, 10; Epist. 94, 63
68. Un panorama histórico dilatado de la corrupción imperial puede verse en los relatos clásicos de Tácito y Suetonio, así como en múltiples pasajes De beneficiis.
Es interesante también la obra de MARAÑÓN, G.: Tiberio historia de un resentimiento, Espasa-Calpe, dec. edic. Madrid, 1972. Para el árbol genealógico de las familias imperiales pueden consultarse las pp. 303-307 de la misma obra.
69. LCTH, A.: Acté. Sa conversion au Christianisme, "Rev. de Questions Historiques", Ed. Victor Palmé, 18 (1875) pp. 58-113.
70. Cfr. artículo del autor en la RE Pauly-Wissowa III, 2888 y ss (Sobre Claudia Acté).
71. AUBE, R.: Hist. des perséc. I² 421, n. 1: Compara los signos externos del cristianismo de Pomponia Grechina (IACITO: Annal. III, 32) con los de Acté, pronunciándose positivamente sobre el cristianismo de la "tesalonicense".
72. FRIEDLANDER: Sittengesch. Roms I³ 123, 123. (Eleuterio Elorduy invalida la hipótesis del autor sobre la fastuosidad de Acté, polémica ésta, que abordaremos nosotros más tarde).
73. DION CASIO: LXI, 7.

74. TACITO: Ann. XIII y ss.

75. SUTONIO: Vies des douze Césars, "Les belles Lettres", trad. Henri Ailloud, París, 1931, t. II, pp. 152-201.

76. Cfr. la caracterización de Acté (= Yole, en la tragedia Hércules Eteo). De ella nos ocuparemos más tarde comparando esta información con los Epigramas y la pretexto Octavia.

77. LOTH, A.: Acté. Sa conversion au Christianisme, l.c., pp. 58-83. (La segunda parte de la monografía viene dedicada a documentar el Cristianismo de Acté, en base a las tradiciones oriental y occidental)

78. LOTH, A.: l.c. pág. 59.

79. LOTH, A.: ibidem. (interrogante adicional)

80. LOTH, A.: l.c. pág. 60-61): "No se sabe nada más sobre el nacimiento de Acté y es preciso atenerse al testimonio de Dión Casio. En su erudito comentario sobre Tácito, Brotier, aportando el descubrimiento reciente de dos magníficos sarcófagos de basalto, encontrados en Roma, cerca de la vía Appia (Cfr. Gazette litteraire de l'Europe, 26, sep. 1764, nº 36, pág. 55), en uno de los cuales estaba el cadáver de un hombre y en el otro, el de una mujer lujosamente ataviada, menciona la inscripción siguiente, situada al pie de una de estas urnas sepulcrales.

D. M.	DECESSIT
VLPIAE	III IDVS
AVG. LIB. ACTE	DECEMBRES
CONIVGI	ORF
OPTIMAE	(caetera desunt)
CALLISTVS. AVG	
DISPENSATOR	

Brotier añade: -Forte Acte, Neronis pellex, matrem habuit hanc Ulpiam Acten, uxorem Callisti, dispensatoris Claudii Augusti, quae decessit Orfito consule, anno U.C. 804, ut dict. supr. Ann. XII, 41 (Ann. J.C. 51). - Com. Tac. Opera, Ed. Gabr. Brotier, París 1771, t. II, pág. 409.

Según esto, Acté no sería una esclava comprada en Asia como refiere Dión Casio, sino que sería hija de la liberta Ulpia Acté, cuyo marido era intendente de Claudio. Pero lo que conjetura Brotier es imposible. Si esta Acté, calificada de liberta de Augusto, fuera una liberta

de Claudio, habría tomado el gentilitium de Claudia. El de Ulpia que lleva, muestra que era liberta de la emperatriz Ulpia Severina, mujer de Aureliano, bajo el consulado de un segundo Orphitus que fue consul con Antiochia-nus en 270 d.C. (Ver Orelli, Inscript. lat. select. ampl. collect. Ed. Henzen, 1856, in-8º, nº 1032, p. 230, et nº 3948, p. 203). El nombre de Acté es común a diversas esclavas y libertas. No hay que confundir todas esas Acte con la nuestra.

Continúa Loth, afirmando: "Esta otra inscripción permite creer que Acté estuvo primero entre los esclavos de la casa de Claudio:

D. M.
M. ANTONIO
SYMPHORO
+CLAVDIVS
CHARITO
FRATRI. S.M.
ET
CLODIA-ACTE
FEC.

(Cfr. Grüt., Corp. inscript. lat., p. 844, nº 11.)

La inscripción tal cual la da Grütters evidentemente es falsa. En lugar de: C. HVDIVS, en la cuarta línea, se debe leer, restituyendo la letra L, que se ha encontrado borrada, y corrigiendo la H, que ha sido mal leída: CLAVDIVS; además el signo que Grütter interpreta como una cruz, es TL, abreviación de Tiberius.

Esta inscripción del epitafio de Marcus Antonius Symphorus, liberto de Antonia, madre de Claudio, de la cual él ha tomado el gentilitium Antonius. El monumento fue levantado por Tiberio Claudio Charito, hermano del difunto y por Claudia Acté.

El tal Tiberio Claudio Charito había probablemente pertenecido también al dueño de su hermano; después él habría pasado a la propiedad de otro dueño, que lo habría liberado. Este último propietario de Charito no puede haber sido más que Claudio o bien Nerón, pues, ambos llevaban el nombre de Claudius que ha tomado Charito al adquirir su condición de liberto.

Si, como cabe deducir de ejemplos similares, CLODIA equivale a CLAVDIA en la precedente inscripción, la Acté mencionada, posiblemente pariente de Charito (...), con el cual ha levantado el monumento a Symphorus, es muy verosíblemente la nuestra. Hay claros indicios de que ella ha pertenecido primero (...) a Antonia o a su hijo Claudio.

Los nombres de Tiberius Claudius Charito y de Claudia Acté, primeramente indican que estos dos personajes son libertos de Claudio o de Nerón. Si hubiesen sido libertos del emperador Claudio, como la inscripción es contemporánea de su reinado, no habiesen dejado de tomar respectivamente, en la inscripción el título de Augusti libertus y Augusti liberta; pues los libertos de los emperadores, para no ser confundidos con los de un personaje cualquiera, que hubiera podido llevar el mismo nombre y el mismo gentilium que el emperador, añadían siempre a sus nombres la cualificación de Augusti liberti. Son pues dos libertos de Nerón, el cual, al entrar en la familia de Claudio, por adopción, cambió sus nombres de Lucius Domitius Nero por los de Tiberius Claudius Nero Caesar. Consiguientemente Charito y Acté fueron libertos de Nerón, después de la adopción de este, pero antes de su advenimiento al trono, antes de ser todavía Augustus; al adquirir la libertad recibieron los nuevos nombres de Tiberius y Claudius del hijo adoptivo de Claudio. Cuando Nerón fue elevado al poder, Claudia Acté tomó la calificación de Augusti liberta, que se lee otras veces.

De esta inscripción que, según todas las probabilidades, se refiere a la concubina de Nerón, nos es permitido concluir que Acté, antes de su liberación había sido esclava de Claudio".

81. Cfr. TACITO: Ann. XII, 25; SÜETONIO: Claud. 39
82. Cfr. TACITO: Ann. XII, 41.
83. Cfr. TACITO: Ann. XII, 26, 41; SÜETONIO: Claud. 43.
84. Cfr. TACITO: Ann. XII, 65
85. LOTH, A.: l.c. pág. 62 (Subrayado e interrogante adicionales).
86. Cfr. SÜETONIO: Nero, 6
87. Cfr. TACITO: Ann. XIII, 2.
88. LOTH, A.: l.c. pág. 63.
89. Cfr. TACITO: Ann. XIII, 15 (Sobre la trágica muerte de Británico)
90. TACITO: Anales, XIII, 12; La valoración de estas palabras hecha por el Prf. Blorduy es la siguiente: "Tácito a-

cumula apreciaciones contrarias contra Acté en una forma extraña. Contra la moralidad de Acté afirma Tácito que ella sedujo al príncipe por medios lascivos; pero en el pasaje primero ha atribuido esa seducción a la política de Narciso. Además, añade Tácito que mediaban entre el príncipe y Acté misteriosos equívocos o mal conocidos (secreta ambigua). H. Goelzer lo traduce por l'attrait équivoque dy mystère. El diccionario latino-alemán de K.E. Georges lo traduce por zweideutige Zusammenkünfte. Pero esta traducción es inaceptable; no se ve en qué pueda estar la equivocidad de la unión de un joven disoluto con una liberta lasciva, sobre todo si llaman testigos (Othon y Seneción) para que lo sepan. Lo equívoco para Tácito en la naturaleza de las vinculaciones mismas. Ambos amantes quedan comprometidos por los misterios. Estos misterios no eran de Nerón, que publicaba cultos públicos conocidos, sino de la liberta. Esta circunstancia bastaría para sospechar del carácter cristiano de Acté. Una vez supuesto aun conjeturalmente que era cristiana, el texto de Tácito lo confirma plenamente" (Cfr. ELORDUY, E.: Séneca. Vida y escritos. C.S.I.C., Ed. Aldecoa, Burgos 1965, pp. 203-204).

Nosotros, apartándonos de Loth, en su concepción del cristianismo "tardío" de la liberta y de la fastuosidad "voluptuosa" que le imputa, estimamos mucho más consistente la hipótesis elorduyana por su armonía con la semblanza acteniana ofrecida por Séneca en la tragedia; ratificada, además, por el carácter "benefactor" de los monumentos epigráficos levantados con anterioridad a su desplazamiento conyugal por Sabina Poppea, mujer de Othon.

En la misma línea apunta la afirmación de Tácito sobre la introducción de los cristianos en la corte: "culpa Senecae", la escala de Pablo en Putéolos, su propio origen tesalonicense -donde había una comunidad cristiana floreciente-, la visita de "Claudia" a Pablo -cuando estaba en prisión-, y el comportamiento de la liberta en el sepelio de Nerón...

Todos estos factores, desautorizan la dicotomía establecida por Loth en su estudio monográfico sobre Acté. El citado autor, tampoco brilla por su "simpatía histórica" a la hora de ofrecer el perfil estoico de Séneca y Anneo Sereno... (Cfr. LOTH: l.c. pág. 64 y 69).

91. LOTH, A.: l.c. pág. 64.

92. LOTH, A.: ibidem. (Interrogante adicional)

93. Cfr. LOTH, A.: l.c. pág. 68 y 69: "En este episodio los tres protagonistas (Agripina, Nerón, Acté) juegan un papel igualmente (?) odioso. Acté no aparece apenas. Tácito la nombra poco (...) Con su educación servil (?), con los ejemplos que tenía a su alcance, se dejó arrastrar por el amor del César sin comprender toda la gravedad (?) del adulterio (...) Ella se entregó al emperador tanto por la pasión (?) como por el interés (?)". (Interrogantes adicionales) -.

Esta valoración del comportamiento de Acté contrasta con los resultados obtenidos por DE MAÑARICUA A.E.: El matrimonio de los esclavos, Analecta Gregoriana, 23, pp. 73-85 (tesis doctoral), a que haremos alusión posteriormente.

Pero donde está más desafortunado el autor es en su valoración de las enseñanzas de Séneca a Nerón. En el mismo lugar afirma: "Nadie, decía el filósofo, tiene derecho a pedirle cuenta (al emperador) de sus actos. Nadie más que el César puede decirse a sí mismo: Yo soy el único que puedo matar a un hombre, yo sólo puedo salvarle la vida sin violar la ley" (De clementia I, 5).

Si comparamos este pasaje con el recogido en la pág. 242: "El mismo César, que tiene todos los derechos, precisamente por eso no tiene derecho a todo..." (Ad Polybium XI, 7, 2), vemos cómo la consistencia senecana tan sólo es posible encontrarla en su lógica de planos, dimanante de su sistema categorial. Estos aspectos, capitales, parece desconocerlos Lotz rayando así en lo caricaturesco... Por ello nosotros nos reiteramos en la aceptación de sus "impresiones" histórico-documentales pero "integrándolas" en nuestras "categorías" observacionales.

94. LOTH, A.: l.c. pag. 64 y 65.

95. LOTH, A.: l.c. pág. 65.

96. Cfr. TACITO: Ann. XIII, 13.

97. Cfr. TACITO: Ann. XIII, 12.

98. Cfr. TACITO: Ann. XIV, 60; SUTONIO: Nero, 35

99.Cfr. SÜETONIO:Nero,35.

100.TACITO:Ann.XIII,12.

Tanto el autor de los Anales como Suetonio, acumulan datos justificativos de la "licencia" del preceptor con el discípulo:

"Se iba a matar a mucha gente, si no hubiera sido por la oposición de Afranio Burrus y de Anneo Séneca" (Ann.XIII,2)

"Prostituyó su pudor; después de contaminar casi todos sus miembros por fin escogió el juego de lanzarse desde una jaula, cubierto con una piel de fiera, sobre las partes naturales de hombres y mujeres atados a estacas y después de haber saciado su lubricidad terminaba con el liberto Dorigero, a quien tomó en casamiento lo mismo que Sporo lo había tomado a él, e imitaba los gritos y gemidos de las vírgenes violadas" (SÜETONIO:Nero 30,1.)

101.LOTH,A.:l.c. pág.65 y 66.

102.LOTH,A.:ibidem.

103.Cfr.TACITO:Ann.XIII,15

104.Cfr. nota posterior(157).

105.Cfr.TACITO:Ann.XIII,13.

106.Así destaca el autor De vita Caesarum los excesos del príncipe, posteriores al Quinquenium Neronis, al separarse del beneficioso influjo de su preceptor y postergar a la liberta:

Nero, XIX: Término de la primera parte de su reinado y comienzo del crimen.

Nero, XX: Afición grotesca por las artes.

Nero, XXII: Alocada entrega a las carreras de caballos, claro reflejo de su desenfreno generalizado.

Nero, XXIII: Violentas maneras de recabar la atención y aplausos del público en sus representaciones teatrales

Nero, XXVI: Otros rasgos de libertinaje, lujuria y avaricia.

Nero, XXVIII: Incesto con su madre Agripina.

Nero, XXX: Prodigalidad en la administración pública.

Nero, XXXI: Fastuosidad en las construcciones.

Nero, XXXII: Desproporcionadas sanciones a los infractores de la recaudación de impuestos.

Nero, XXVIII: Complicidad en los crímenes familiares.

Nero, XXXIV: Nuevas relaciones incestuosas con Agripina y asesinato de la misma.

Nero, XXXV: Matrimonio con Sabina Poppea.

Nero, XXXVI: Crímenes fuera de la familia.

Nero, XXXVIII: Incendio de Roma.

Nero, XLIII: Múltiples proyectos abominables

Nero, XLIX: Desenlace trágico tras la invasión de Galba. Conducta ejemplar de Acté en los funerales:

Tan sólo Acté, con las nodrizas Eglógé y Alexandria procedieron al levantamiento del cadáver. No dejan de ser significativas las últimas palabras de Nerón, reprochando a sus amigos el abandono:

HAEC EST FIDES!

(¡Esta es la fidelidad!)

(Nota: Para Friedländer los 200.000 sestericios que, según Suetonio, costó el entierro de Nerón fueron pagados por Acté)

107. TACITO: Ann. XIII, 14. Estas palabras aceleraron el desenlace trágico de Britannicus. Tácito la describe a continuación, con todo lujo de detalles y con los tintes más sombríos. Contribuyeron también a desencadenar el crimen los versos recitados por el adolescente, ante la trampa tendida por el emperador.

Se cree que fueron los siguientes de la Andrómaca de Ennio, citados por Cicerón, Tuscul., III, 19:

"O pater, o patria, o Priami domus,
Septum altisono cardini templum!
Vidi ego te, abstante spe barbarica,
Tectis caelatis, laqueatis,
Auro, obere instructam regifice;
Haec omnia vi vidi inflamari,
Priamo vi vitam avitari,
Joves aram sanguine turpari!"

108. El mismo calificativo pone Séneca en labios de Octavio, pero con relación a Júpiter, padre de Hércules (= Nerón, en Mérc. Eteo) (Cfr. l.c. vv. 278 y ss.).

109. TACITO: Ann. XIII, 13.
110. Cfr. pp. posteriores: 323-337.
111. TACITO: Ann. XIII, 13.
112. Cfr. SÜETONIO: Nero XXXV, 5: "Once días después de su divorcio con Octavia, Nerón desposó a Poppea, a quien amó sobremanera; sin embargo, la mató, también a ella, de una patada, porque, embarazada y enferma, le imprecó una noche que llegaba tarde de una carrera de carros(...) Como Antonia, la hija de Claudio rehusó casarse con él, después de la muerte de Poppea, la mató igualmente bajo el pretexto de que fomentaba una revolución"
113. Cfr. TACITO: Ann. XIV, 61; SÜETONIO: Nero 35.
114. Séneca suspende entonces el tratado De clementia para iniciar el nuevo recurso pedagógico de la tragedia, comenzado con el Hercules furens. Tampoco consiguió con el nuevo procedimiento resultados satisfactorios, culminando su trayectoria de crímenes, envenenamientos y destierros con el brutal asesinato de su madre Agripina, en marzo del 59 (TACITO: Ann. XIV, 7; SÜETONIO: Nero 34, 2), y con la condena a muerte de Octavia y Burrus en el 62.
Séneca, a partir de entonces, abandona su doble función de preceptor y ministro, para dedicarse totalmente a la filosofía. De esta época data su obra De beneficiis, en la que intenta la reforma social por nuevos deberes...
115. Sin embargo, el comportamiento de la liberta con el príncipe -en contra de lo que afirma Loth- prosiguió con la misma fidelidad de siempre, como lo acredita su actitud ante el cadáver y el sepelio (Cfr. SÜETONIO: Nero, XLIX).
116. Cfr. SÜETONIO: Nero, 38; TACITO: Ann. XV, 39; DION apud. Xiph., LXII, 29.
117. Cfr. SÜETONIO: Nero, 49. (ver nota preced. 106.)
118. Cfr. el documentado estudio de ELORDUY. E.: Séneca. Vida y escritos, o.c., pág. 310-322. Reviste el más alto interés científico su argumentada exposición sobre el tratado De verborum copia. Lamentamos no poder reproducirla en su totalidad, pero estimamos pertinente recoger la impostación.

de tan controvertido problema:

"Las cartas atribuidas a Séneca y San Pablo-afirma nuestra fuente-,de contener algo fidedigno, serían de una importancia excepcional para conocer directamente las relaciones entre Pablo y Séneca, e indirectamente las de ambos con Claudia Acté. El velo que cubre el proceso romano en Lucas obedece a la cautela necesaria en la redacción de un proceso criminal. Tácito cubre del mismo modo las relaciones auténticas de Claudia Acté y de Nerón. La reserva de ambos escritores deja en la penumbra la actitud de Séneca ante Pablo y el cristianismo. La correspondencia apócrifa entre Pablo y Séneca trata del mismo asunto y tendría el valor positivo de revelar lo que los historiadores no pudieron o no quisieron comunicar, y supliría con creces por su contenido la falta de la técnica y cautelas histórico-científicas necesarias para hacer críticamente rentable una narración. En efecto, aun cuando el envase deficiente de la correspondencia entre Pablo y Séneca es una compilación apócrifa, los trozos mal traducidos, los remiendos, las interpolaciones, y los juegos de ingenio intempestivos esconden elementos históricos de extraordinario valor.

¿Cuál es la finalidad de la compilación? Según E. Westerbury, la correspondencia epistolar entre Pablo y Séneca sería en su primer origen, hoy apenas reconocible, un panfleto ebionista destinado a desacreditar a S. Pablo como amigo de Séneca. La tesis de Westerbury fue refutada por Harnack. La finalidad de la correspondencia es un esfuerzo de cristianos admiradores de Séneca para conservar en la Iglesia la tradición de las buenas relaciones del Apóstol con el pensador cordobés. Más acertado estuvo Westerbury al sospechar que la colección se formó por etapas. Pero ese proceso de formación terminó en pocas generaciones. Los Mss. más antiguos eran del s. IX, y pertenecían a una misma familia. El origen primitivo de la colección es todavía un enigma insoluble. Harnack cree que no hay motivo que obligue a creerla posterior al s. IV. En cambio, hay muchas razones para creerla anterior, como pensó Lipsius. En definitiva Harnack la sitúa entre el 200 y el 250. Theodor Zahn la supone posterior al 300. El cómputo de Harnack se basa en el criterio (no compartido por Th. Zahn), de que la compilación primera se formó en Roma y se escribió en griego. Ahora bien en Roma no se hablaba corrientemente en griego después del siglo III. Por otra parte la compilación supone la inclusión de las epístolas paulinas en el canon inspirado, cosa que Harnack no admite antes del 200. A nuestro juicio, las cartas parecen estar escritas unas en latín y otras en griego. La traducción debió hacerse en la época bizantina, como supone Harnack, entre el 520 y el 800.

Para justificar nuestra teoría de la doble lengua original, nos fijamos en dos. La carta XII de Séneca a Pablo, prescindiendo de alguna incorrección incidental, de la fecha y la nota numérica de las casas e islas destruidas en el incendio de Roma, es digna del mismo Séneca por la fuerza y vivacidad de su estilo. No es admisible que en los siglos VI al IX hubiera un escritor que poseyera un estilo tan senequista.

En cambio, la carta IX es ininteligible si no se admite que hay una traducción disparatada en sus últimas palabras: mihi tibi librum de verborum copia. Ordinariamente se ha entendido esta frase como si Séneca se refiriera a un léxico de frases latinas. Ahora bien, Séneca aborrecía a los gramáticos y es un desatino pensar que empleara el tiempo en enseñar gramática latina a C. Pablo. Séneca no podía hacer el ridículo en forma tan infantil. Otra interpretación menos grotesca, pero también inaceptable, es que la copia verborum sean sentencias de Séneca incluidas en tratados como el De quattuor virtutibus, o el De formula vitae honestae de S. Martín de Braga considerado como una antología inspirada en Séneca. Sobre la relación existente entre esos tratados y la copia verborum se han hecho estudios de gran erudición a base de los Mss. A mediados del siglo pasado describía F. Haase la presencia de ese título en un Ms. del siglo XV en Bamberg M. IV, 4, diciendo: -in eo igitur pág. 53, post. Extracciones de libro Macrobiani in expositione sompni Scipionis legitur Martini liber cum hac inscriptione: -Incipit liber Lucii Senecae de verborum copia. Posteriormente se han escrito numerosos trabajos sobre este tema, como el de Zahn, y E. Bickel.

C.W. Barlow, que ha dedicado una monografía especial a este tema, anota la existencia de más de 30 Mss. con el título De verborum copia, a veces con la observación expresa de que fue escrito por Séneca a S. Pablo. Según Barlow los Mss. más antiguos son del s. XII, el Paris Lat. 12259 y el de Roma, Vatic. Lat. 4918. La obra De verborum copia no existió para algunos, Zahn juzga que se trata de un título falso que ha brotado de malas inteligencias de la E. Media. Barlow juzga que no es obra de Séneca, sino mezcla de diversos tratados posteriores.

La solución está, a nuestro juicio, en comprobar la teoría de Earnack sobre la redacción griega de la correspondencia. Si se traduce al griego la frase mihi tibi librum de verborum, tendremos la frase absurda: ἐπεμψά σοι βιβλίον ἐκ λόγων ἀντίγραφον (te envié un libro de palabras copiado). Ahora bien, uniendo la preposición ek con el logon leyendo éklogón (=de églogas) tenemos en latín la frase correcta: mihi tibi librum eclogarum, transcriptum. Ahora bien, precisamente añade nuestra fuente- en los últimos años y meses trabajaba Séneca en lo que él llama, commentarios, summaria o breviaría de moral, que no son más que éclogas (Cf. epp. 59, l. 106, 2. 108, l. 109, 17) (...). Este ejemplar del libro de Séneca con la carta dedicatoria a Pablo sirvió, en efecto, de modelo para ediciones de sumarios medievales como el de S. Martín de Braga (...). Hay que admitir, por tanto, que Séneca envió a Pablo un libro de sentencias morales con la dedicatoria. Cfr. ELORDUY, E.: l.c. pp. 310-314.

El mismo despliegue de erudición realiza la autoridad mencionada, justificando el valor de "defensa procesal" de los Hechos de los Apóstoles, redactado por S. Lucas (Cfr. l.c. pp. 322 y ss.)

Por nuestra parte, sugerimos como bibliografía complementaria dos obras de valor muy diverso, para elucidar estas cuestiones:

-SEVENSTER, J. N.: Paul and Seneca, Leiden, E. J. Brill, 1961.

-FLEURY, A.: S. Paul et Sénèque, 2 t. Libr. Phil. Ladrangue, París, año 1853.

119. Cfr. GARCIA Y BELLIDO, A.: Veinticinco estampas de la España antigua, o.c. cap. XVII: "Un español en la Biblia", pp. 116-121.
120. Verosímilmente hijo de Acté y Nerón.
121. Cfr. SENECA, L.A.: Epíst. 66, 1-4.
122. Cfr. nota (106) y el marco histórico de las pp. 292-293.
Puede ser igualmente ilustrativa la nota (68).
123. ELORDUY, E.: Séneca. Vida y escritos, o.c. pág. 208.
124. SENECA, L.A.: Hércules Eteo, v. 1330.
125. ELORDUY, E.: l.c. pág. 210.
126. ELORDUY, E.: *ibidem*.
127. Cfr. Pretexta Octavia, vv. 104, 105.
128. Cfr. nota (112).
129. Las vicisitudes de su muerte trágica: tres envenenamientos frustrados; conato de naufragio; posterior degüello, tras el rodeo y asalto de su quinta, por Aniceto, el capitán de galera Hércúleo y el centurión Olcarito, vienen documentadas por Suetonio: Nero, 34, 2; Tacito: Ann. XIV, 7, 10, 11.
130. ELORDUY, E.: l.c. pág. 212.
131. Conf. Tacito: Ann. XIII, 1.
132. ELORDUY, E.: l.c. pp. 212-213.
133. SENECA, L.A.: Hércules Eteo, vv. 173-182.
134. SENECA, L.A.: l.c. vv. 182-184.
135. ELORDUY, E.: l.c. pág. 214.
136. Tacito: Ann. XIII, 32.
137. ELORDUY, E.: l.c. pág. 215.
138. Como la tradición transmitida por S. Juan Crisóstomo; los nombres cristianos de algunos libertos; el comportamiento de Acté en el sepelio de Nerón, a pesar de la infidelidad del monarca; la mención paulina a Claudia (II Tim. IV, 21). Conjetura, el propio autor, sobre la causa del martirio de Pablo: habiendo podido ser su conversión de la liberta...

139. Omisión perfectamente excusable en el año 1875, cuando publica su trabajo.
Las técnicas interpretativas por nosotros empleadas no son anteriores al 1900, y su implantación definitiva data de 1936, con la publicación de Die Sozialphilosophie en Philologus Suppl. XXVIII, Heft 3 (1936).
140. SENECA, L.A.: Hércules Eteo, vv. 184-200.
141. SENECA, L.A.: l.c. vv. 201-215.
142. SENECA, L.A.: l.c. vv. 215-225.
143. Respecto a la singularidad de la tragedia senecana, -presupuesta por el autor en su exposición-, afirma la crítica especializada:
"Séneca ha humanizado la tragedia, situando en el hombre no ya el pathos, sino la entraña misma del drama, que ya no se rige por la hybris humana, sino por las pasiones insitas y naturales en el hombre, que Séneca -filósofo!- conoce, tal como lo conoce, sin ni siquiera presentarlo euripídeamente como en oposición a la divinidad.
Medea, que dice ser la única que quedará a sí misma cuando todos la abandonen; Jasón, que proclama que no hay dioses; Fedra, que legitima su suicidio en la muerte del que cree su vida, son, por fin, protagonistas de tragedia, no actores en la escena de unas secundae partes cuyas primeras intenciones y móviles están en los designios olímpicos de premiar o castigar a los pobres hombres que han incurrido en sus iras".
(Cfr. MARINER, S.: Séneca: Prometeo de la tragedia, Estafeta Literaria, nº 316 (24. 1. 1965) p. 3.
144. ELORDUY, E.: l.c. pp. 217-218.
145. RIBER, L.: Séneca. Obras completas (trad.) Aguilar, Madrid, 1961, pag. 1100.
146. SENECA, L.A.: Epíst. 66, 1-4.
147. ELORDUY, E.: l.c. pág. 219.
148. SENECA, L.A.: Hércules Eteo, vv. 234-241.
149. DE MAÑARICUA, A.E.: El matrimonio de los esclavos, c.c. página 73 y ss.
150. Cfr. ELORDUY: l.c. pág. 178-179. Estas dos circunstancias invalidan ciertas tesis de Loth (Cfr. o.c.p. 59).

151. Cfr. nota precedente, (106).
152. SENECA, L.A.: Hércules Eteo, vv. 278 y s.
153. SENECA, L.A.: l.c. vv. 391-395.
154. SENECA, L.A.: o.c. vv. 555-576.
155. Cfr. TACITO: Ann. XIII, 46.
156. SENECA, L.A.: Epigrama a Basilisa, de la ed. de C. Prato, n. 45.
157. TACITO: Ann. XIII, 45, 46.
158. Cfr. nota prec. (129)
159. Cfr. nota prec. (112)
160. Cfr. nota prec. (114)
161. El estilo monadológico y monotemático De beneficiis es inconcebible sin este presupuesto de fondo, latente en su autor. Y nuestro planteamiento de la presente investigación obedece a esta clave hermenéutica del noble certamen benefactor.
162. Cfr. TACITO: Ann. XIV, 2:
"Refiere Cluvio que Agripina en el ardor de conservar su preponderancia se excedió tanto que al mediodía, cuando Nerón se hallaba caliente con el vino y la comida y medio borracho, se le ofrecía ataviada y preparada al incesto. Cuando los besos lascivos y las caricias previas al crimen eran observados por los circunstantes, Séneca recurrió al auxilio mujeril contra las seducciones de Agripina, e introdujo a la liberta Acté, que acongojada por su propio peligro y por la infamia de Nerón, les declaró que el incesto se había divulgado, y la tropa no toleraría el imperio del príncipe incestuoso. Favio Rústico dice que esto no lo deseaba Agripina sino Nerón, y que se apartó por el ardid de la liberta. Pero lo que dice Cluvio lo dicen también los demás autores, y la opinión induce a creerlo, ya sea que Agripina hubiera concebido plan tan monstruoso, o que se observó en ella el designio creíble de aquella nueva precocidad. Pues siendo aún niña admitió el estupro de Lépido por ambición de mando, entregándose con igual pasión para consumir el placer a Pallas, y habituada a todas las torpezas desde el matrimonio con su tío!"

A MODO DE CONCLUSION (Valoración crítica):

El vector del relacionismo "interpersonal," que ha presidido y regido nuestra investigación, arroja un claro balance diferenciador del Lógos estoico-semítico y senecano, respecto al nous helénico y a sus posteriores derivaciones históricas.

Tal vez, el resultado más consistente y firmemente asentado del presente trabajo venga dado, sin duda alguna, por la elucidación de un modelo de "racionalidad", si no nuevo, sí insuficientemente explorado hasta ahora; y cuyas virtualidades filosófico-teóricas, son realmente inagotables.

Nos atreveríamos a afirmar que los presupuestos hermenéuticos de la "utopía" social analizada: categorización y temporalidad relacionales -polarizadas en el tò tí-, constituyen los ejes referenciales ineludibles de la "racionalidad" integral, coronada por la cultura cristiana.

De tal manera que, si adoptáramos una actitud simplificadora, similar a la de Bertrand Russell cuando afirma: "La sustancia del mundo no es ni material ni espiritual, sino una sustancia neutral de la que las dos están constituidas y susceptibles ambas de tratamiento con leyes físicas o psicológicas" o si evocáramos el "reducionismo" kantiano -tal vez, de origen estoico- implícito en su dicotomía del "universo físico" y del "universo moral", podríamos, también nosotros, afirmar, después de lo precedentemente expuesto, que el "paradigma benefactor", con su triplicidad relacional: ascendente (=transcendencia), horizontal (=sociabilidad), descendente (=universo físico), constituye el único "modelo" proyectivo correcto de la realidad interrelacional y del "puesto del hombre en el cosmos". No en vano, hemos fijado claramente:

1º- La diferencia estoica entre la perspectiva cósmica del Lógos supremo y del lógos humano.

2º- La concepción del universo como una serie ilimitada de "sucesiones causales" y "eventos".

3º- La teoría de la simpatía cósmica, reflejada en la diversa interpretación estoico-epicúrea de la "mezcla", o "resultancia", como dirá Suárez.

42- La infinita divisibilidad del tiempo y el espacio, dentro de sus afinidades recíprocas.

52- La dependencia ontológica de la materia con relación al Lógos -en oposición al atomismo epicúreo regido por la tyje-; y la indiferencia de los adiáfora.

62- La intercomunicabilidad metafísica de los géneros, presididos por el tò tí, derivada de la "analogía descendente".

72- El "uso de las representaciones" en lógica, impuesto por el postulado providencialista, surgido como consecuencia del fracaso de la "interpretación causal y final".

82- La superposición de las tres instancias temporales, con el protagonismo subsiguiente conferido al presente.

92- El método filosófico del passage, inspirado en la categorización relacional bimembre e inspirador de la "lógica de planos" senecana; y el sentido "moral" del conocimiento.

102- La consecución de la felicidad del sabio en el instante, dada la vinculación cualitativa de instante y aión.

112- La especificidad senecana del noble certamen benefactor, regido por principios teóricos simples, pero de la mayor aplicabilidad:

a) Máxima concentración de fuerza (=Paradigma voluntarista del Lógos cósmico).

b) Máxima "maniobrabilidad" (=Universo moral de las diversas neccessitudines, rectoras de la neccessitas, dentro de su historicidad recíproca).

c) Un "sistema de líneas cerrado" (=Circunscripción a la temporalidad, más o menos dilatada del lógos personal).

d) Epojé del tiempo "extensivo" (=individualismo y pasionalidad) y ascenso al tiempo "intensivo" (=relacionismo, totalidad, transcendencia) del "horizonte metafísico-moral".

e) Admisión del error y nuevo restablecimiento del noble certamen benefactor (=probabilismo de la decisión cordial-racional, regida por el criterio "axiológico").

-Estas virtualidades ético-gnoseológicas, de la "racionalidad" benefactora, nos condujeron a investigar sus fun-

damentos y dilatar la perspectiva filosófica, sirviéndonos de los planos complementarios de la "etno-lingüística" y "socio-cultura"; fundamentados siempre, tanto en el método "histórico-crítico," como en las modernas teorías concernientes a las "interrelaciones" entre conocimiento, lenguaje y acción.

Creemos haber conseguido, de esta manera, no solamente dilatar la perspectiva histórico-cultural de la especificidad ético-benefactora -única forma posible de vertebrar el universo moral-, sino ver ratificadas por autoridades relevantes nuestras presunciones, tímidamente intuitas previamente, sobre las virtualidades del relacionismo categorial, en todos los ámbitos de la racionalidad; bien se trate del universo moral o del universo físico: recuérdense nuestras alusiones a la historicidad de la ciencias deductivas, sostenida por Husserl, y los testimonios recogidos de Sapir, Whorf, Adam Schaff, Ernest Mach, Einstein, Heisenberg, ..., sobre los "parámetros" relacionales de la física moderna, en perfecta concordancia con el relacionismo y temporalidad no S.A.E.

Esto no obstante, hemos preferido, más en la línea de nuestra investigación, polarizar nuestra atención en la "ambientación" filosófica, etno-lingüística y socio-cultural del "paradigma" relacional benefactor: categorías del Lógos, temporalidad metafísico-moral, conjugación sintética, superación de la falacia naturalista mediante la complementariedad categorial del Uts-Itz, formas de tratamiento interpersonal del euskera, rasgos étnicos celtíberos y cristalización histórica de la "utopía" senecana, en la cristiana Acté.

Si quisiéramos "explicitar" aún más, nuestros resultados, podríamos recurrir a un doble recurso expresivo:

a) Contraste del convencionalismo utópico griego con la epopeya relacional del De beneficiis, y

b) Contraposición de la doble tradición filosófico-occidental asentada, bien en el abstraccionismo del nous helénico o bien en el relacionismo del Lógos estoico.

Sin olvidar la correlación histórica entre utopía,

filosofía y ciencia, podemos proseguir nuestra conclusión crítica, al hilo de los nuevos planos insinuados.

a) -La "abstracción confusiva" de la "utopía" senecana, así diseñada, puede ofrecer unos perfiles más vívidos si la comparamos con el horizonte existencial helénico, tan distante y distinto de la categorización relacional del Lógos.

La excelente monografía de Jean Servier: Histoire de l'utopie (Gallimard, París, 1967) puede servirnos perfectamente de catalizador del "convencionalismo" utópico griego, sobre cuyas sombras resplandece, con todo su fulgor, el personalismo transcendente senequista, polarizado en el Lógos éniaios, no en el cósmos noetós platónico, o en la polis aristotélica.

Si tenemos en cuenta el "valor paradigmático" del siguiente contraste, para la historia de la utopía, de la filosofía y de la cultura en general, podemos hacernos cargo, no solamente de la especificidad de la claritas, sino de sus virtualidades vertebradoras de la racionalidad integral en la modernidad.

Desde tales presupuestos, recordemos el convencionalismo mítico y desvaído de la cosmovisión griega:

"HIPODAMOS, hijo de Eurifontes, ciudadano de Mileto -el que inventó el trazado geométrico de las ciudades y delineó el Pireo en forma de damero..." (La Política LI, VIII-1)

Así nos presenta Aristóteles a Hipódamos de Mileto, el urbanista más célebre de su tiempo, también el primer arquitecto que tuvo la oportunidad de reconstruir ciudades enteras y, a la vez, de echar las líneas de una "constitución".

Hesiquio y Focio -resalta Servier- calificaron a Hipódamos de Meteorólogos -especialista de los fenómenos celestes-. Y, como tal, fue encargado de diseñar el plano de la nueva ciudad en armonía con el esquema del mundo, según la concepción de la época: la ciudad debe hacer al hombre partícipe de la armonía cósmica; la Oikumené -la tierra de los hombres- se inscribe en ella con el cuadriculado regular de los cultivos; la Atlántida, su contraria, le hace frente.

Hipódamos no puede limitarse a ser un urbanista en el sentido moderno del término, ya que -según la autoridad menciona-

da-, por la ley de las correspondencias, al construir los muros, crea estructuras sociales y funda una constitución y unas leyes.

La polis, la ciudad de los hombres, es una totalidad cuyo cuerpo de piedra y cuya alma racional, nacida de las leyes justas, participan igualmente de la armonía cósmica como sólo podía hacerlo un Meteorólogos.

El espíritu "geométrico", tan distante del "voluntarismo" relacionista del Lógos estoico-semítico imperante en el De beneficiis -recuérdese su "homologación" interpersonal y la identidad radical del género humano, la personalización de la naturaleza y no la objetivación de la persona- transparece nuevamente en la estratificación social y en los planos de la polis:

Hipódamos proyectaba una ciudad de diez mil habitantes "divididos" en tres clases: artesanos, agricultores y guerreros. Para ello, escoge un espacio abierto, traza calles rectas, que se cortan perpendicularmente, imagina una ciudad en forma de "damero", "dividida" en barrios que corresponden a las tres clases sociales, a los tres planos de la actividad humana; el centro, el ágora, es el punto de comunión de todos los hombres por medio del verbo "libremente expresado"; los magistrados son elegidos por el pueblo entero; han de ocuparse de los asuntos de la ciudad, de los extranjeros y de los huérfanos (Cf. Aristóteles, Política, II, VIII-4). Pero no se reconoce ninguna instancia suprema por encima de la polis, y ésta, a su vez, desconoce el valor absoluto de la persona; el mejor exponente de la especificidad senecana lo tenemos en su concepción de la sabiduría, habitus y schesis, superadora de la hexis aristotélica.

También el territorio está "parcelado" en tres campos: los ingresos del primero -el dominio sagrado- permiten asegurar el culto a los dioses; el segundo -el dominio público- está reservado para el mantenimiento de los guerreros y magistrados; los agricultores conservan las cosechas del tercero.

Aunque se hace mención a los dioses en esta división tri-

partita, las divinidades griegas carecen del sentido providencialista y transcendente del espiritualismo estoico-senecano. No irrumpen en la historia y constitución del universo; a lo sumo son garantes y servidores de los intereses materiales de la polis, y propicios en las guerras: ni se acercan siquiera al vitalismo primitivo arameo. La concepción senecana del SAECULUM AUREUM se encuentra a "miles de años luz" del convencionalismo, objetivador de la persona y no personalizador de la naturaleza y la divinidad.

Además, la concepción de la polis no es puntual ni siquiera epocal, sino que Hipódamos de Mileto concuerda con todo un pasado legendario, el de los mitos de la fundación desde Teseo: al trazar las grandes líneas de un plano de masa y de una organización administrativa, el Meteorólogos no intenta crear estructuras nuevas, sino, todo lo contrario, acercarse a la ipureza de los orígenes; volviendo a encontrar, desde el fondo de las leyendas de fundación, la rigurosa geometría, las estructuras sociales rígidas que proceden de la concepción griega de la armonía del cosmos: muy distante y distinta, ciertamente, del providencialismo voluntarista del ignis artificioso ambulans.

Nuestro Meteorólogos pensaba, probablemente, en reintegrar al hombre a la armonía del cosmos con el fin de evitarle nuevas desdichas; pocas afinidades encontramos en sus objetivos con la apatheia estoica y el paradigma existencial del noble certamen benefactor. Para nosotros la raíz profunda de las desemejanzas senecanas deben buscarse en su occidentalismo preindoeuropeo, anteriormente explicitado: recuérdese el personalismo celtíbero, documentado en los rasgos étnico-culturales de la fides y devotio, los protostratos lingüísticos, la peculiar concepción occidental de las Gorgonas... Dado su temperamento conservador y crítico, formado en un hogar de matronas celtíberas fieles a las tradiciones antiguas, era lógica su resistencia al ideal helénico, despreocupado de la intimidad familiar y de la dignidad de la persona.

-Mucho más difícil nos resulta establecer las desemejanzas del celtiberismo senecano latente en el De beneficiis, con la concepción ético-social platónica, dada la "evolución" del autor y la "diversidad" de sus interpretaciones. Pero, si hemos de hacer caso a Jean Servier, no faltan en el autor de La República claros exponentes del intelectualismo helénico, que contrastan fuertemente con el "personalismo" transcendente del Lógos semítico.

Con las naturales reservas, y por vía de recurso expresivo, permítasenos destacar la especificidad senecana, justificativa de la valoración de Cerezo Galán: "Séneca representa el punto cenital de la filosofía antigua".

Su antihelenismo, ampliamente documentado por Bourger y Trillitzsch, nos incitan igualmente a "intentar" establecer una posible línea de demarcación entre La República platónica y la "utopía" social, desarrollada en el De beneficiis.

De hecho, Séneca, consternado por la plaga de los males sociales, exclama: "Yo no citaré a Sócrates, ni a Crisipo, ni a Zenón y a los otros, grandes hombres, sin duda, tanto más grandes cuanto la envidia no empece las glorias antiguas" (Benef. VII, 8).

La omisión platónica y la exaltación de Demetrio, Clarano, Yole, Quinto Sextio... son indicativas de la adscripción senecana a un universo metafísico-moral diferente, coronado por la nueva aurora cultural del cristianismo naciente...

Desde tales presupuestos -y habida cuenta del diverso coeficiente histórico-cultural y lingüístico del autor de La República respecto al del De beneficiis-, creemos que tiene poco de arriesgado y conjetural el afirmar que la sublimidad platónica, -tantas veces exaltada por el filósofo hispano- adolece de la categorización "personalista" transcendente, rectora del ideal "utópico" del bene-facere.

La consecuencia de todo ello, viene caracterizada-acertadamente- creemos- por J. Servier: "La ciudad justa, cuyo plano traza Platón, anuncia las utopías de los siglos venideros, es la Ciudad del Hombre; de un hombre liberado de sus angustias, aunque

no todavía del peso de su alma inmortal, sí por lo menos de la presencia de los dioses" (l.c. pág.33).

Ni el mismo relato de Er, con el que termina Platón La República, tiene otro sentido, según nuestra fuente, que el de la justificación de la ciudad armoniosa y de las leyes austeras, únicas capaces de preparar al hombre para que elija un nuevo destino e inicie una nueva etapa en el ciclo de su devenir: antes de reencarnarse, las almas elegidas pueden contemplar el eje del cosmos, el huso de la Necesidad que hace girar todas las esferas, con un peso formado de ocho anillos concéntricos reflejando diversas luces, de ocho vibraciones y ocho voces que componen un canto único. La virgen Laquesias, hija de la Necesidad, habla a la multitud ansiosa que ha expiado sus infracciones a las leyes de la polis: "Vais a comenzar una nueva carrera y renacer a la condición mortal. No será un dios quien os dará vuestro destino, sino vosotros quienes elegiréis vuestra suerte -vuestro destino terrenal-, pues, cada uno es responsable de su elección; la divinidad se abstiene por completo" (Cfr. La República, 621 b).

Aún admitiendo la problematicidad del recurso expresivo en la "mitología" del autor de La República, creemos que difícilmente pueda negarse el protagonismo platónico de la polis en la ordenación de la vida social: concepción ésta muy distinta de la metafísica trascendente del Lógos éniaios, alumbrada en el solar hispano por Séneca y Moderato de Cádiz. (Sobre su fortuna histórica sería prolijo detenernos; simplemente estimamos conveniente destacar su pervivencia en los fundadores del Derecho Internacional y en la cultura mediterránea -tan distinta de la anglosajona- conforme explicitaremos posteriormente).

Recapitulando las "afinidades" aristotélico-platónicas, en la concepción de la vida social, afirma el Prof. D'Ors: "La teoría griega tomó por centro necesario la ciudad, como un terreno acotado, fuera de la cual la vida humana no puede alcanzar su plenitud, conforme al principio formulado por Aristóteles, de que el hombre es un ser vivo esencialmente político,

es decir, urbano. Porque, cuando queremos dar a ese principio un alcance más universal, hemos de traducir político por social; pero en la mentalidad de un griego no cabe más tipo social propiamente tal que la polis, pues la confederación no es más que una superestructura que presupone la organización en ciudades."(Teoría política de la antigüedad. "Est. Clás." nº 44, p.115).

En contraposición a la concepción helénica, el horizonte metafísico-moral del De beneficiis podemos -después de lo expuesto- concretizarlo de la siguiente manera: A la Sabiduría -o benefacere- están subordinados todos los saberes. Ella ordena el mundo, dirige al hombre, da consistencia a las estructuras sociales, inspira la tendencia a convivir con los semejantes. La claritas se apodera del hombre y de sus circunstancias y lo eleva a la zona superior del Lógos "personal". La sabiduría de Séneca, según la crítica especializada por nosotros consultada, responde a la schesis neoplatónica de Ammonio. El saber aristotélico, por el contrario, está subordinado a la ciudad y a las técnicas políticas orientadas al engrandecimiento de la polis.

El ciudadano debe adquirir por su propia capacidad individual los "hábitos" políticos, que le incorporan a la ciudad, haciéndose miembro activo de la comunidad política. El hábito o hexis de Aristóteles es immanente al hombre, y brota de su psiquismo.

La sabiduría de Séneca y la schesis ammoniana son fuerzas transcendentales y metafísicas con las que actúa en el hombre el tò tí, o Lógos "personal".

Aunque los griegos y Séneca utilicen elementos nominalmente semejantes, sus sistemas son profundamente diversos: así se desprende claramente de la concepción "transcendente" de la cosmópolis senecana, frente al "inmanentismo" de la polis aristotélica. (Confr. el gráfico de la pág. 279).

El Estagirita afirma en el prólogo de la Política: "Puesto que vemos que toda ciudad es una comunidad y toda comunidad

se constituye para cierto bien ~ya que todos obran por algo que les parece bueno-, es evidente que todas ellas apuntan hacia el bien, y principalmente la más señorial de ellas que abarca a todas las demás. Esta es la que se llama polis y comunidad política"(Política,A. 1,1252 a 1-7)

Como acertadamente comenta Jean Servier, para el griego la armonía de la que es un reflejo la justicia, va del universo hasta el hombre pasando por la sociedad. El hombre en sí no es sino una copia más o menos fiel del ideal social: como el cubo en el mosaico que no se explica sino por la referencia al conjunto.

Pero esta concepción helénica difiere profundamente de la concepción metafísica "transcendente" del bene-facere: el lógos humano no es sino una participación del lógos cósmico "personal".

Recordemos a A. Bourguery: "Entre Séneca y los griegos había una verdadera incompatibilidad. Yo creo que es éste un rasgo del pensamiento español. Griegos e ^hberos se entienden mal. Tal vez haya un poquito de envidia de la península ibérica contra su hermana mayor en la civilización. En todo caso, esta aversión de los Séneca es una tradición familiar. La orgullosa Grecia es el epíteto que Séneca padre aplica a Grecia en diversas ocasiones, rebajando su elocuencia en favor de los oradores romanos. Su hijo manifiesta a cada paso sus sentimientos helenó-fobos. Para el espíritu Griego, sutil y en exceso diletante, tiene un desdén que no disimula ni siquiera en los maestros del Estoicismo". (Bourguery: Senèque prosateur, París, 1922, p. 19-20).

Este punto, según la crítica moderna más especializada, toca un nervio vital del senequismo. A. Bourguery justifica sus observaciones con tres referencias al cordobés sin discreminar su diverso valor. La primera referencia es al De brev. vitae (12,2), donde se censura a los griegos por su amor al lujo y el cultivo de una erudición insustancial. Pero esta censura escrita hacia el 41 afecta a los romanos no menos que a los griegos. En los otros dos pasajes (De benef. I 3,4 y ss., Epíst. 82,8.9) escritos hacia el 64, el ataque contra el helenismo es incom-

parablemente más grave y profundo. Séneca reprueba las raíces mismas de la cultura griega. En su aspecto religioso, los griegos fundamentan su religión y su historia en las leyendas y mitologías relatadas por Hesíodo y Homero. El mismo Platón, a pesar de su aparente desprecio hacia las fábulas, vuelve en La República (415 a) a uno de los temas de Hesíodo, el de las "razas metálicas". Aunque un análisis del pensamiento místico de Platón llevaría a la conclusión de que vivía la naturaleza en forma mística no diferente de la de los estoicos, Séneca no se aventura a este trabajo exegético; sin embargo censura a Crisipo, porque, en lugar de estudiar la índole social del beneficio, gasta el tiempo en alambicar el sentido arbitrario de las tres Gracias: "de manera que casi no dice palabra sobre la moral de dar, recibir y devolver los beneficios, ni parece que trae las fábulas para tratar de esa materia, sino que trata la materia para encajar sus fábulas" (De benef. I, 3).

El mito griego de las Gracias tuvo en realidad tres interpretaciones: una primitiva, con las tres Gracias llevando en la mano una diadema. Otra de la época helenística, en la que las tres Gracias se dan la mano. Otra de la época romana: las tres Gracias desnudas se ponen las manos sobre los hombros. Séneca interpreta la forma segunda, como el símbolo de la "sociabilidad" y el "beneficio". Reprueba otras exégesis arbitrarias, como profanación de la naturaleza misma de la "palabra" que dimana del Lógos éniaios. No se trata -según pretende Bourguery- de una simple oposición nacional. Séneca habla de Sócrates con un respeto que niega a Homero. Como dice el mismo Bourguery -citando a Séneca-, a Homero, a "quien conoce todo el que aprende las primeras letras griegas" (Nat. Quaest. VI 23, 4), no le cita más que excepcionalmente en las obras filosóficas; le cita más en la Apocolokyntosis. Séneca parece, pues, haberle destruido deliberadamente de las obras serias; hecho tanto más notable si tenemos en cuenta que las sectas filosóficas -en particular los estoicos- han hecho de Homero uno de los suyos; "cosa que le divierte mucho a Séneca" (Bourguery o.c. pág. 29).

En este último rasgo está, a nuestro juicio, prescindiendo de la actitud de Séneca padre frente a los griegos, la nueva orientación filosófica que el hijo trata de introducir en Occidente, conforme a las tradiciones primitivas de Europa convenientemente explicitadas en su concepción -frente a Posidonio- del SAECULUM AUREUM. Frente a la humanitas naturalista, infecunda y huera del helenismo, es preciso volver a una humanitas transcendente, inspirada en un concepto celeste y transcendente de la claritas; de ahí su distanciamiento en la Epístola 117 -perteneciente a la misma época que el De beneficiis-, de los peripatéticos, dialécticos e, incluso, de los estoicos, en su concepción del habitus o schesis.

Estas son las palabras iniciales, dirigidas a su amigo Lucilio:

"Me vas a dar mucho trabajo, y sin caer en la cuenta me vas a enredar en un litigio y en disgustos, me planteas unas cuestioncillas en las que sin romper con la amistad no puedo disentir de los nuestros ni consentir con ellos sin faltar a la conciencia. Me preguntas si es verdad lo que enseñan los estoicos al decir que la sabiduría es un bien y que el saber no es un bien. Primeramente expondré lo que le parece a los estoicos. Después me atreveré a decir lo que yo siento!" (Epíst. 117 l.)

Según una autorizada fuente moderna, es la primera vez que Séneca se va a atrever a decir lo que siente. En su vida y en sus escritos había hecho siempre alarde de decir las verdades claras, aun con riesgo de romper con Nerón. Los estoicos habían pasado hacia tiempo. No quedaban ya -fuera de Musonio- más que epígonos casi anónimos, que no podían preocupar a nadie en la Roma imperial. La expresión salva conscientia no se encuentra en ningún pensador antiguo. Séneca es el primero en manifestar preocupaciones de conciencia moral en la definición de la sabiduría y el saber. De este concepto básico depende toda la teoría de las causas y la posición de la mente ante la realidad en todos los órdenes. Es lógico que Séneca considere el paso como un ultimatum, que no se atreve a lanzar sin una justificación adecuada.

Pero este paso lo da, fundado tanto en el procedimiento científico -a base de las nociones peripatéticas y estoicas-, como en el sentido común y la tradición.

Consecuencia de todo ello, es el distanciamiento expreso de la eudemonía "vitalista" aristotélica -polarizada en la polis- y del mitologismo "impersonal" del bonum estoico. El nuevo horizonte metafísico del benefacere -regido por el tò tí-, constituye el precioso legado de Séneca a la posteridad. La nueva aurora cultural del cristianismo naciente y su origen celtíbero no son extraños a su "toma de posición" frente a las "inepcias griegas" reiteradamente resaltada por Trillitzsch y Bourger.

b)- Si quisiéramos hacer una traslación de la actitud senecana a la actualidad, nos "atreveríamos" a afirmar que sus afanes filosóficos serían los de un auténtico paladín de la metafísica de la "palabra"-en su dimensión social y relacional-. No se inscribiría, ciertamente, en las orientaciones "intelectualistas" de la "tecnología" lingüística moderna -tan distante generalmente de la función unitiva y relacional del Lógos-, por olvidar el sentido "moral" del conocimiento como las sutilezas crisipeas, propias de gentes "vestidas a la usanza griega". Revalorizaría y peraltaría el sustrato cultural mediterráneo e iberoamericano, dignamente representado por el arte, la literatura y cultura peninsulares: piénsese en la orientación ascendente y flamígera del barroco de la contrarreforma, el realismo idealista de Cervantes, el espiritualismo del Greco, el universalismo de los creadores del Derecho Internacional, el lenguaje de las Siete Partidas y una constelación de fenómenos filosóficos, sociales y culturales, perfectamente acreedores de la exaltación reciente de Mario Bunge: "La cultura ibero-americana constituye un sustrato filosófico y humanístico, que no sólo está a la altura de la cultura anglo-sajona y francesa, sino que las supera" ("El correo Español." "1 pueblo vasco", 11-7-82).

El filósofo de Córdoba pondría, además, un énfasis especial en la transcendencia, consciente de que el humanismo que la posterga no tarda en deshumanizarse. Esta dimensión transcendente es la que nosotros echamos de menos en la obra de Karl Löwith:

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (o.c.). Séneca, por el contrario, revalidaría las valoraciones siguientes:

-Si la contraposición entre las categorías del ser y las categorías del Lógos nos ha permitido detectar el fraude utópico occidental, iniciado en La República de Platón, algo similar podríamos hacer con la tradición filosófica desviada del Lógos.

Aunque no sea el objetivo específico de este trabajo, sino de una nueva "historia de la filosofía", veamos algunas consecuencias inmediatas de nuestro cambio de orientación:

Estimamos que la tradición filosófica en la que se encuadra la "utopía" del De beneficiis: Estoicismo antiguo, Estoicismo imperial, San Agustín, Suárez..., encierra unas virtualidades integradoras de la racionalidad, que permiten solventar más eficazmente que la tradición helénica problemas filosóficos tan capitales como:

- El sentido de la existencia.
- La tensión finito-infinito.
- El problema del conocimiento y sus derivaciones:
 - Solución de las paradojas.
 - El tema de los universales.
 - La relación entre lenguaje y realidad.
 - El límite del propio conocimiento.
 - Historicidad de las ciencias deductivas.
 - Unificación de la racionalidad. (De las áreas y sectorizaciones del lenguaje).
- La genuina fundamentación de la moral:
 - Superación del postulado intelectualista, en favor del postulado voluntarista-benefactor.
 - Desarticulación de la falacia naturalista.
(Recuérdese la complementariedad categorial del UTS-ITZ)
 - Historicidad de los valores.
 - Integración del instante en el aión...

A la vista de panorámica tan fascinante podríamos preguntarnos si el símil wittgensteiniano de la "mosca dentro

de la botella que no acierta a ver la boca de salida" no sería motivado por el uso sustancialista del lenguaje, bastando para la resolución de semejantes problemas un cambio categorial.

Nosotros creemos que sí, y avalamos nuestra "toma de posición", tanto mediante los modernos estudios sobre las relaciones entre pensamiento, lenguaje, conocimiento y realidad, como en la rentabilidad científica del relacionismo categorial en otros dominios del saber.

Además, los indudables logros positivos de otras corrientes filosóficas: piénsese en la fenomenología, pensamiento dialógico ..., podrían ser integrados en un nivel teórico superior, presidido por el tò ti. Tal vez un estado inicial de "anarquía creativa" frenase inicialmente la orientación propuesta; pero el retorno a la obra de Suárez facilitaría inmensamente la labor: recordemos, de nuevo, las palabras de Heidegger: "Der ist der Mann"...

A la hora de cerrar estas líneas, nos congratulamos de ver refrendada -más o menos indirectamente y desde distintos puntos de vista- nuestra orientación, tanto por la tesis doctoral del Dr. Juan Zubimendi Martínez: Finitud y bienaventuranza en la filosofía de Espinosa. El orden de las esencias objetivas (Barcelona, Sep. 81), como por el Profesor Julián Marías en su Artículo: Un poder que no es espiritual ("El correo Español. El pueblo vasco", 10-8-82).

Sirva esta "abstracción confusiva" final de la "nueva" orientación de la racionalidad impresa por la categorización relacional del Lógos, frente a la sustancialista del Ser.

B I B L I O G R A F I A

- ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA, En conmemoración de Séneca. En el XIX centenario de su muerte. Córdoba. 1965.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F.: La "fides" ibérica, "Emérita", t. XIV, 1ª y 2ª semestres, Madrid (1946).
- AETIUS: Placita philosophorum, Doxographi graeci, ed. H. Diels, Berlin-Leipzig, 1929.
- ANASTASI: I frammenti degli stoici antichi, Padua 1932.
- ARISTOTELES: Opera, ed. E. Bekker, vols. I-III, Berlin, 1931.
- ARNIM, H. v.: Stoicorum veterum fragmenta, 3 vols. Leipzig, 1902-1905. Indices de ADLER, M., vol. IV, ed. Stereotypa, Stuttgart, 1968.
- AUBENQUE, P. y ANDRE, M. L.: Senèque, Paris, 1964.
- Senèque et l'unité du genre humain, en Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Córdoba, 1965.
- AULO GELIO: Noctium atticarum libri XX, 2 vols. ed. M. Hertz, Leipzig, 1971.
- AZKUE, R.: Norfología, Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1969.
- BALDASSARRI, M.: Plutarco: Gli opuscoli contro gli stoici, 2 vols. Pubblicazioni di verifiche, Trento, 1976.
- BARTH, P.: Los estoicos, Revista de Occidente, Madrid, 1944.
- BENEDETTO D'AMORE: Alla ricerca d'un principio unitario nel pensiero e nell'opera di Séneca, A.C.S. Córdoba, 1965. vol. I.

- BREHIER, E.: -Chrysippe, París, 1910, reeditado: París 1961.
- La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme, Arch. Phil., Geschichte der Philosophie, Bd. 22, (1909).
- Les Stoïciens, La Pléiade, Ed. Gallimard. 1962.
- BORRON, J. C.: Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo. Madrid, 1965. (Tesis doctoral).
- BODSON, A.: La moral sociale des derniers stoïciens. Liège, 1967.
- CAMPION, A.: Gramática de los cuatro dialectos literarios de la lengua vasca. Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1977.
- CAMPOS, J.: La inmortalidad del alma en Séneca a través de los psicónimos. Estudios sobre Séneca. Octava Semana de Filosofía Española. C.S.I.C., Madrid, 1966.
- CASTILLEJO GORRAIZ, A.: Séneca Ex-monista y transcendente. "Boletín de la Real Academia de Córdoba" 1978. (Discurso de ingreso).
- CEREZO GALAN, P.: Tiempo y libertad en Séneca. Octava Semana de Filosofía Española, C.S.I.C., Madrid, 1966.
- CICERON, M. T.: Opera omnia, ed. C. Fr. A. Nobbe, Leipzig, 1927.
- CUESTA, S.: El equilibrio pasional en la doctrina estoica. C.S.I.C., Madrid, 1945.
- DIOGENES LAERCIO: Vidas y opiniones de los filósofos. Biblioteca clásica, XCVIII, Madrid, 1910.
- D'ORS, D. A.: Prólogo al "Panegírico de Trajano" de Plinio el Joven. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955.

- ELORDUY, E.: -Die Sozialphilosophie der Stoa, Philologus, Suppl. Bd. XXVIII 3, Leipzig, 1936 (tesis doctoral).
El Estoicismo, 2 vols. Gredos, Madrid, 1972
El espiritualismo estoico. Objeciones de Pohlenz, "Las Ciencias", t. VII, Porto (1943), pp. 57-89.
La lógica de la Estoa, "Revista de Filosofía", t. III (1944), pp. 7.65.221-265.
El pecado original, B.A.C. Madrid, 1977.
El plan de Dios en S. Agustín y Suárez, Augustinus, Madrid, 1969.
La moral del creyente. Unidad y fraternidad, Archivo Suareciano, Deusto, Bilbao, 1979.
Ammonio Sakkas, Gráficas de la Fac. de Teología de Oña, 1959.
Homenaje a Eleuterio Elorduy, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1978.
- ESTRABON: Strabonis geographica, ed. Müller-F. Dübner, 2 vols., Didot, París, 1853.
- FESTA, N.: I frammenti degli Stoici antichi. Bari, 1932.
- FRONTINUS, J.: De aquis urbis Romae, Fabretti, Roma, 1680.
- FRAISSE, J.C.: Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique, J. Vrin, París, 1974. (tesis doctoral).
- GARCIA RUA, J.L.: El sentido de la interioridad en Séneca. Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 1954, (tesis doctoral).
- GARCIA Y BELLIDO, A.: Veinticinco estampas de la España antigua. Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
- GOENAGA, A.: Uts. La negatividad vasca. Durango, 1975. (tesis doctoral).

- GOROSTIAGA, J.: Introducción a una Filosofía Vasca. "Crisis" I, (1944) pp.41-84.
- GOLDSCHMIDT, V.: Le système stoïcien et l'idée de temps, J.Vrin, París, 1953.
- GROAG: "Claudia" en RE. a cargo de Pauly, Wissowa, Kroll y Mittelhaus, Stuttgart, 1893 y ss. vol.III, pág.2888.
- HARTMANN, N.: Kategorienlehre, F.Kern, Leipzig, 1933.
Von System der Kategorien. Tübingen, 1910.
- HEIDEGGER, M.: El ser y el tiempo. Trad. José Gaos, F.C.E. México, 1977, 5ª ed.
- HUBSCHMIDT: Vulgärlateinisches Dorngestuüpp und baskischaltwesteuropäische Etymologien. "Orbis", 4, 1955, pp.214-229.
- HUSSERL, E.: El origen de la Geometría. Historicidad de las ciencias deductivas. Trad. J.Echarri, Deusto, 1979.
- KRUTWIG, F.: Garaldeas. Sobre el origen de los vascos y su relación con los guanches. Txertoa, S. Sebastián, 1978.
- LARRAMENDI, M.: Diccionario trilingüe, San Sebastián, 1853.
- LIVIO, T.: Oevres de T.L. "Collection des Auteurs latins, a cargo de P.Nisard, París, 1877.
Historia Romana, Heinemann, Londres, 1959-1961; trad. inglesa de B.O.Foster, en 14 vols.
- LOSCERTALES, J.M.: La devotio ibérica. Los soldurios. Anuario de Historia del Derecho Español, I (1924).

LOTH, A.: ACTE. Sa conversion au Christianisme, "Rev. des Questions Historiques", 18, (1975).

MAI, A.: Script. vet. "Nov. coll.", tomo II, Roma, 1827.

MOMMSEN, TH.: Manuel des Antiquités Romaines, Täubler, París, 1913.

MUÑOZ ALONSO, A.: El Euskera y la Filosofía, "Hierro", Bilbao, 22-IV-71.

OCTAVA SEMANA de Filosofía Española. Estudios sobre Séneca. C. S. I. C., Madrid, 1966.

PIDAL, R. M.: "Los españoles en la Historia". en el t. I de la Historia de España, Espasa-Calpe, Madrid, 1947, pp. 1-100.
En torno a la lengua vasca, Espasa-Calpe, Madrid, 1965.

PITTET, A.: Vocabulaire philosophique de Sénèque, Belles Lettres, París, 1937.

PLATON: -Cratilo, ed. L. Meridier, Les Belles Lettres, París, 1963.
-Crítias, ed. M. Croisset, Les Belles Lettres, París, 1963.
-Critón, ed. A. Rivaud, Les Belles Lettres, París, 1963.
-Euthydemo, ed. Meridier, Les Belles Lettres, París, 1963.
-Fedón, ed. L. Robin, Les Belles Lettres, París, 1963.
-Fedro, ed. L. Robin, L. Robin, Les Belles Lettres, París, 1963.
-Filebo, ed. A. Diès, Les Belles Lettres, París, 1959.
-Menexenos, ed. Meridier, Les Belles Lettres, París, 1964.

PLATON: Protágoras, ed. L. Robin, Les Belles Lettres, París, 1963.
-Sophistes, ed. A. Diès, Les Belles Lettres,
París, 1963.

PLINIO: Naturalis Historia, ed. von Jan, Leipzig, París, 1963.

PLINIO EL JOVEN: Panegírico de Trajano. Instituto de Estudios
Políticos, Madrid, 1955.

PLOTINO: Ennéades, ed. y trad. de Bréhier, Les Belles Lettres,
París, 1924-1936; y también edic. P. Henry-H.
R. Schwyzer, París-Bruselas, 1951-1959.

PLUTARCO: De stoicorum repugnantis, en "Moralia" II, ed. Fr. Düb-
ner, 1263-1265.
-Compendium libri cuius argumentum est stoi-
cos quam poetas absurdiora dicere, en "Mora-
lia" II, ed. Fr. Dübner, 1293-1295.
-De communibus notitiis, en "Moralia" II, ed.
Dübner, 1295-1329.
-Moralia, ed. G. N. Bernardakis, I/VII, Leipzig,
1888-1896; y también ed. C. Hubert-M. Pohlenz,
1952-1954.

POHLENZ, M.: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,
2 tomos, Göttingen, 1948. Trad. italiana a
cargo de Vittorio Enzo Alfieri, ed. La Nova
Italia, Firenze, 1978.
-Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie,
Göttingische Gelehrte Anzeigen (1938) pp. 123-
135.
-Stoa und Semitismus, en Neue Jahrb. f. Wiss.
u. Judengbildung, (1926).
-Panaetios, en "RE" Paulys, XVIII, 2. 438.
-Elorduy u. Pöschl, Römischer Staatsgedanke
bei Cicero, 1938.

- POHLENZ, M.: Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen, Nachrichten der Akademie, Göttingen, 1942.
-Antikes Führertum, Leipzig, 1934.
-Staatsbürgerliche Erziehung, Leipzig, 1925,
- POZA, L.: La antigua lengua de las Españas, edic. Minotauro, Madrid, 1959.
- PRIETO, F.: El pensamiento político de Séneca, Revista de Occidente, Madrid, 1977, (tesis doctoral).
- QUINTILIANO: Institutiones oratoriae, ed. Dussault-Lemaire, París, 1821.
- RABADE, S.: La metafísica de Séneca, en Octava Semana de Filosofía Española. Estudios sobre Séneca, C.S.I.C., Madrid, 1966.
-Verdad, Conocimiento y Ser, ed. Gredos, 2ª ed. Madrid, 1974.
-Estructura del conocer humano, ed. Gregorio del Toro, 2ª ed. colección "Molino de ideas" nº1. Madrid, 1969.
-Hume y el fenomenismo moderno, ed. Gredos, Madrid, 1975.
-Teoría de las ideas en Espinosa, en Homenaje a E. Elorduy, ed. Vizcaina, Bilbao, 1978.
- REESOR, M.E.: The Stoic concept of Quality, "American Journal of Philology", 75 (1954).
-The Stoic Categories, "American Journal of Philology", 78 (1957).
-Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy, "Phoenix", 19 (1965).
- RINTELIN, F.J. von: La unidad del género humano de Séneca, Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Córdoba, 1965.

RODRIGUEZ NAVARRO, E.: Séneca. Religión sin mitos. ed. Syn-
tagma, Madrid, 1959.

SAPIR, E.: The Status of Linguistics as a Science, "Selected
Writings of Edward Sapir", Berkeley (1958).
-Conceptual Categories in Primitive Languages, "Science", t. 74. (1971).
-Language and Environment, "Selected Writings of Edward Sapir", Berkeley, (1958).

SCHAFF, A.: Lenguaje y conocimiento, ed. Grijalbo, México, 1975.

SCHULER, M.: Wissen und Denken, Leipzig, 1919.

SCHULTEN: "Hispania", Realencyclopädie der classischen Alter-
tumswissenschaft, dir. Pauly-Wissowa, Stuttgart,
1983 y ss. pág. 2027.

SENECA, L. A.: Opera quae supersunt, ed. Fr. Haase, Leipzig, 1852-3.

Vol. I: Diálogos:

I. De Providentia.

II. II. IV (lib. I/II) - V (lib. III). De ira ad Novatum.

VI. Ad Marciam de consolatione.

VII. Ad Gallionem de vita beata.

VIII. Ad Serenum de otio.

IX. Ad Serenum de tranquillitate animi.

X. Ad Paulinum de brevitae vitae.

XI. Ad Polybium de consolatione.

Epigrammata super exilio (Cfr. ed. de Prato
Gli Epigrammi attributi a L. A. Séneca, Adria-
tica editrice, 1955)

Ludus de morte Claudii (Cfr. Apocolokyntosis,
ed. y tr. inglesa de Heinemann, ed. Loeb class,
London, 1961).

Ad Neronem Caesarem de Clementia libri II.

SENECA, L.A.: (continuación).

Vol. II: Ad Aebutium Liberalem de beneficiis
libri VIII.

Ad Lucilium naturalium quaestionum
libri VII.

Vol. III: Ad Lucilium epistolarum moralium
libri XX (opp. 124)

De amissis L. Annaei Senecae libris
testimonia veterum et fragmenta ex
iis servata.

Epistulae Senecae in Paulum et Pauli
in Senecam.

Index rerum memorabilium.

Vol. III: Ad Lucilium epistulae morales, ed. O.
Hense, Leipzig, 1914.

Ediciones de "Les Belles Lettres", París; texto crítico y traducción:

- Tragédies, 2 vols. ed. L. Hermann 1961.

- De la clémence, ed. trad. F. Préchac, 1961.

- Des bienfaits, 2 t. ed. F. Préchac, 1961.

- Dialogues, ed. A. Bourguery-R. Waltz, 2 tomos, 1962.

- Questions Naturels, 2 tomos, ed. P. Oltramare, 1961.

Ediciones en castellano:

- L.A. Séneca. Obras completas, trad. Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1961.

- Tratados filosóficos. Tragedias. Epistolas morales. Trad. J. Azagra, ed. Fareso, Madrid, 1977.

SEVENSTER, J.N.: Paul and Seneca, Leiden, 1961.

SEXTO EMPÍRICO: Opera ed. H. Mutschmann, 5 vols. Leipzig, 1912-1914; ed. R. G. Bury; con trad. inglesa en

"Loeb.Class", London 4 vols.1961.
Correspondencia entre las ediciones de
Leipzig(=Bekker) y Bury:

<u>BURY</u>	<u>BEKKER</u>
1 Adv.math.Vol.IV:Adv. math.I=Adv. grammaticos.	
2	Adv.math.II=Adv.rhetores.
3	Adv.mat.III=Adv.geometr.=Adv.dog.I
4	Adv.math.IV=Adv.arith.=Adv.dogm.II
5	Adv.math V=Adv. astrologos.
6	Adv.math.VI=Adv. musicos.
7 Vol. II:Adv.logicos I	
8	Adv. logicos II
9 Vol.III:Adv.physicos=Adv.dogmaticos III	
10	Adv.physicos II=Adv.domaticos IV
11	Adv.ethicos =Adv.domaticos V

SIMPLICIO: In Aristotelis categorias,ed. C. Kalbfleisch, en
"Comentaria in Arist.graeca", Berlín,1907.

SOLMSEN,F.: (sobre la obra Die Sozialphilosophie der Stoa),en
American Journal of philology,58 (1937).

STENZEL,J.:Metaphysik des Altertums,München,1931.

SUETONIO:Vies des douze Césars,t. I, trad. de H. Ailloud,"Les
Belles Lettres",París,1931.

TACITO:Oevres de Tacite, "Collectio des auteurs latins,dirig.
por P.Nisard, París, 1877.
-Annales, ed.Goelzer, París 1938-1947.

TOVAR,A.:Mitología e ideología de la lengua vasca,Alianza Editio-
rial, Madrid,1980.

USCATESCU.G.:Séneca nuestro contemporáneo, Edit. Nacional
Madrid, 1965.

VOELKE.J.:Les rapports avec autrui dans la philosophie grec-
ce.D'Aristote a Panétius,ed.L.Vrin,París, 1961.

TRILLITZSCH,W.:Senecas Beweisführung, Berlín,1962.

WHORF,S.L.:The Relation of Habitual Thought and Behaviour to
Language, en "B.L.Whorf, Language, Thought and
Reality",Massachusetts,Institute of Technology,
USA,1957.

-Science and Linguistics, "B.L. Whorf, Language,
Thought and Reality" Massachusetts.Institute of
Technology,1957.

-Language and Logic, en "B.L.Whorf, Language, Thought
and Reality" Massachusetts. Institute of Technolo-
gy, 1957.

-An American Indian Model of the Universe, en "B.L.
Whorf, Language, Thought and Reality", Massachusetts,
Institute of Technology,1957.

ZAVALA,J.A.: El verbo regular vascongado del dialecto vizcaíno.
San Sebastián, 1948.

386

APENDICE ANTOLOGICO-TEMATICO
(Fenomenologia del beneficio)

LIBRO PRIMERO

Capítulo I:

"Inter multos ac varios errores temere viventium inconsulteque, nihil propemodum indignius, optime Liberalis, dixerim, quam quod beneficia nec dare scimus, nec accipere. Sequitur enim, ut male collata, male debeantur. Nec mirum est, inter plurima maximaque vitia nullum esse frequentius, quam ingrati animi. Id evenire ex pluribus causis video!" (De benef. I, 1)

- Causas analizadas:

- . No escoger sujetos dignos.
- . El no dar sin voluntad de exigir.
- . Echar en cara el bien dado.
- . Arrepentimiento del beneficio otorgado.
- . La demora y tardanza en su concesión. (ibidem)

- Matizaciones complementarias:

- . Quien no agradece el beneficio comete mayor pecado, pero el que no lo da lo comete antes.
- . Debemos escoger a los destinatarios, pero si no hubiera ninguno digno es preferible arriesgarse.
- . El beneficio no se ha de dar a logro. Es suficiente para el agradecimiento la buena voluntad.
- . No ha de frenarnos en la concesión del beneficio la posible ingratitud; los dioses no siguen tal comportamiento, ni es esa la lógica de otros negocios humanos: náufragos retornamos a la mar y vencidos volvemos al combate. (ibidem)

Capítulo II:

"Beneficia in vulgus quum largiri institueris, Perdenda sunt multa, ut semel ponas bene".

In priore versu utrumque reprehendas; nam nec in vulgus effundenda sunt; et nullius rei, minime beneficiorum, honesta largitio est, quibus si detraxeris iudicium, desinunt esse beneficia: in aliud quodlibet incidunt nomen. Sequens sensus mirificus est, qui uno bene posito beneficio multorum amissionum damna solatur. Vide,

oro te, ne hoc et verius sit et magnitudinē bene facientis aptius, ut illum hortemur ad danda, etiamsi nullum bene positurus est. Illud enim falsum est, perdenda sunt multa. Nullum perit; quia qui perdit, computaverat. Beneficiorum simplex ratio est: tantum erogatur; si reddit, aliquid. lucrum est; si non reddit, damnum non est. Ego illud dedi, ut darem; nemo beneficia in kalendario scribit, nec, avarus exactor, ad diem appellat. Nunquam illa vir bonus cogitat, nisi admonitus a reddente; alioquin in formam crediti transeunt. Turpis foeneratio est, beneficium expensum ferre. Qualiscunque priorum eventus est, persevera in alios conferre; melius apud ingratos jacebunt, quos aut pudor, aut occasio, aut imitatio aliquando gratos poterit efficere. Ne cessaveris: opus tuum perage, et partes boni viri exsequere. Alium re, alium fide, alium gratia, alium consilio, alium praeceptis salubribus adjuva. (De benef. I, 2)

Contexto general:

- Persistencia en el beneficio, sin menoscabo de la prudencia.
- . La largueza es fecunda; hasta las mismas fieras son sensibles a los beneficios: los seres incapaces de comprender los beneficios son vencidos por la frecuencia de las atenciones asiduas. (ibidem)

Capítulo III:

Officia etiam ferae sentiunt: nec ullum tam immansuetum animi est, quod non cura mitiget, et in amorem sui vertat. Leonum ora a magistris impune tractantur: elephantorum feritatem usque in servile obsequium demeretur cibus. Adeo etiam quae extra intellectum atque aestimationem beneficii sunt posita, assiduitas tamen meriti pertinacis evincit. Ingratus est adversus unum beneficium? adversus alterum non erit; duorum oblitus est? tertium etiam eorum quae exciderunt, memoriam reducet. Is perdit beneficia, qui cito se perdidisse credit. At qui instat, et onerat priora sequentibus, etiam ex duro et immemori pectore gratiam extundit. Non audebit adversus multa oculos attollere; quocunque se convertit, memoriam suam fugiens, ibi te videat; beneficiis tuis illum cinge. Quorum quae vis, quaeve proprietas sit, dicam, si prius illa, quae ad rem non pertinent transilire mihi permiseris, quare tres Gratiae, et quare sorores sint,

et quare manibus implexis, quare ridentes, juvenes et virgines, solutaque ac pellucida veste. Alii quidem videri volunt unam esse, quae det beneficium; alteram, quae accipiat; tertiam, quae reddat. Alii tria beneficiorum genera, promerentium, reddentium, simul et accipientium reddentiumque. Sed utrumlibet ex istis judicaverim (...) Quid ille consertis manibus in se redeuntium chorus? Ob hoc, quia ordo beneficii per manus transeuntis nihilo minus ad dantem revertitur, et totius speciem perdit, si usquam interruptus est: pulcherrimus, si cohaesit, et vices servat. Ideo ridentes; est aliqua tamen majoris dignatio, sicut promerentium. Vultus hilares sunt, quales solent esse qui dant, vel accipiunt beneficia. Juvenes: quia non debet beneficiorum memoria senescere. Virgines: quia incorrupta sunt, et sincera, et omnibus sancta, in quibus nihil esse alligati decet, nec adscripti; solutis itaque tunicis utuntur; pellucidis autem, quia beneficia conspici volunt. (De benef. I, 3)

A continuación se desestiman las "inepcias griegas", que tergiversan el sentido "social" de la alegoría; la crítica es extensiva al propio Crisipo:

Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est, et in imam penetrans veritatem, qui rei agenda causa loquitur, et verbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur, totum librum suum his ineptiis replet; ita ut de ratione dandi, accipiendi, reddendique beneficii pauca admodum dicat, nec his fabulas, sed haec fabulis inserit. (ibidem)

Capítulo IV:

Tu modo nos tuere, si quis mihi objiciet, quod Chrysippum in ordinem coegerim, magnum mehercule virum, sed tamen Graecum, cujus acumen nimis tenue retunditur, et in se saepe replicatur: etiam quum agere aliquid videtur, pungit, non perforat. Hoc vero quod acumen est? De beneficiis dicendum est, et ordinanda res, quae maxime societatem humanam alligat: danda lex vitae, ne sub specie benignitatis inconsulta facilitas placeat; ne liberalitatem, quam nec deesse oportet, nec superfluere, haec ipsa observatio restringat, dum temperat: docendi sunt libenter accipere, libenter reddere, et magnum ipsis certamen proponere, eos quibus obligati sunt, re animoque non tantum aequare, sed vin-

cere: quia, qui referre gratiam debet, nunquam consequitur, nisi praecessit, hi docendi sunt nihil imputare: illi plus debere. Ad hanc honestissimam contentionem, beneficiis beneficia vincendi, sic nos adhortatur Chrysippus, ut dicat, verendum esse, ne, quia Charites Jovis filiae sunt, parum se grate gerere, sacrilegium sit, et tam bellis puellis fiat injuria. Tu me aliquid eorum doce, per quae beneficentior, gratiorque adversus bene merentes fiam, per quae obligantium, obligatorumque animi certent, ut qui praestiterint, obliviscantur, pertinax sit memoria debentium. Ista vero ineptiae poetis relinquantur, quibus aures oblectare propositum est, et dulcem fabulam nectere. At qui ingenia sanare, et fidem in rebus humanis retinere, memoriam officiorum ingerere animis volunt, serio loquantur, et magnis viribus agant: nisi forte existimas, levi ac fabuloso sermone, et anilibus argumentis, prohiberi posse rem perniciosissimam, beneficiorum novas tabulas.

(De benef. I, 4)

Una vez resaltada la dinámica competitiva del noble certamen benefactor, se ocupa Séneca de destacar el carácter interior del beneficio: esto es, su dimensión metafísico-moral. Veamos el ascenso del tiempo "extensivo" al tiempo "intensivo"; y también la primacía de la voluntas sobre la fortuna.

Capítulo V:

Sed quemadmodum supervacua transcurram, ita exponam necesse est, hoc primum nobis esse discendum quid accepto beneficio debeamus. Debere enim dicit se alius pecuniam quam accepit, alius consulatum, alius sacerdotium, alius provinciam. Ista autem sunt meritorum signa, non merita. Non potest beneficium manu tangi; res animo geritur. Multum interest inter materiam beneficii, et beneficium; itaque nec aurum, nec argentum, nec quidquam eorum quae a proximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas; imperiti autem id, quod oculis incurrit, et quod traditur possideturque, solum notant; contra, illud quod in re carum atque pretiosum est, parvi pendunt. Haec quae tenemus, quae adspicimus, in quibus cupiditas nostra haeret, caduca sunt; auferre ea nobis et fortuna, et injuria potest; beneficium vero, etiam amisso eo quod datum est, durat. Est enim recte factum, quod irritum nulla vis efficit.

(De benef. I, 5).

El resto del capítulo abunda en la misma materia:

"Amicum a piratis redemi; hunc alius hostis exceptit, et in carcerem condidit; non beneficium sed usum beneficii mei sustulit. Ex naufragio alicui raptos, vel ex incendio liberos reddidi: hos vel morbus, vel aliqua fortuita injuria eripuit: manet etiam sine illis, quod in illis datum est. Omnia itaque, quae falsum beneficii nomen usurpant, ministeria sunt, per quae se voluntas amica explicat. Hoc quoque in aliis rebus evenit, ut aliubi sit species rei, aliubi ipsa res. Imperator aliquem torquibus, murali, et civica donat; quid habet per se corona pretiosum? quid praetexta? quid fasces? quid tribunal, et currus? nihil horum honor est, sed honoris insigne. Sic non est beneficium id, quod sub oculos venit, sed beneficii vestigium et nota (ibidem).

Capítulo VI:

¿Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium, capiensque tribuendo, in id quod facit prona, et sponte sua parata. Itaque non quid fiat, aut quid detur, refert, sed qua mente: quia beneficium non in eo quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. Magnum autem esse inter ista discrimen vel ex hoc intelligas licet, quod beneficium utique bonum est; id autem quod fit aut datur, nec bonum nec malum est. Animus est, qui parva extollit, sordida illustrat, magna et in pretio habitata dehonestat: ipsa, quae appetuntur, neutram naturam habent, nec boni, nec mali; refert, quo ille rector impellat, a quo forma datur rebus. (De benef. I, 6)

Los capítulos siguientes (VII-IX) reiteran la misma doctrina con diversos ejemplos. Veamos ahora la negra descripción que hace Séneca de la sociedad que perdió el máximo vínculo de su cohesión.

Capítulo X:

Sed longius nos impetus evehit, provocante materia. Itaque sic finiamus, ne in nostro seculo culpa subsidat. Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur; hoc posterius nostri querentur, eversos esse mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne fas labi. At ista stant loco eodem, stabuntque, paululum dumtaxat ultro aut citro mota, ut fluctus, quos aestus accedens longius extulit, recedens interiore litorum vestigio tenuit. Nunc in adulteria magis, quam in alia peccabitur, abrumpetque fraenos pudicitia; nunc conviviocum vigeat furor, et foedissimum patrimoniorum exitium, ruina; nunc cultus corporum nimius et formae cura, prae se ferens animi deformitatem; nunc in petulantiam et audaciam erumpet male dispensata libertas; nunc in crudelitatem privatam ac publicam ibitur, bellorumque civilium insaniam, qua omne sanctum ac sacrum profanetur. Habebitur aliquando ebrietati honor, et plurimum meri cepisse virtus erit. Non exspectant uno loco vitia; sed mobilia et inter se dissentientia tumultuantur, pellunt invicem, fuganturque. Ceterum idem semper de nobis pronuntiare debebimus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam, et futuros esse. Erunt homicidae, tyranni, fures, adulteri, raptores, sacrilegi, proditores: infra ista omnia ingratus est, nisi quod omnia ista ab ingrato animo sunt, sine quo vix ullum magnum facinus accrevit. (De benef. I, 10)

El contraste de la situación descrita con el ideal del SAECULUM AUREUM no puede ser más vívido; para Séneca la etiología de tanto mal está en la ingratitud: consiguientemente la terapia adecuada está en la práctica del beneficio, al menos a nivel individual, dada la generalización del mal:

Hoc tu cave, tanquam maximum crimen, ne admittas; ignosce tanquam levissimo, si admissum est. Haec enim injuriae summa: Beneficium perdidisti. Salvum est tibi ex illo, quod est optimum: dedisti. Quemadmodum autem curandum, ut in eos potissimum beneficia conferamus, qui grate responsuri erunt; ita quaedam, etiamsi de illis male sperabitur, faciemus, tribuemusque, non solum si judicabimus ingratos fore, sed si sciemus fuisse. (ibidem)

Los capítulos XI-XIII determinan la "materia" y la "forma" de los beneficios otorgados. De ello nos hemos ocupado muy especialmente en las páginas 129 y ss. Podemos recoger ahora las concreciones de los capítulos XIV-XV, con las cuales concluye Séneca el primero de los siete libros del De beneficiis.

Capítulo XIV: (Carácter personal del beneficio)

Ad propositum nunc revertamur. Beneficium quod quibuslibet datur, nulli gratum est. Nemo se stabularii aut cauponis hospitem iudicat, nec convivam dantis epulum, ubi dici potest: Quid enim in me contulit? Nempe hoc quod in illum, et vix bene notum sibi, et in illum etiam mimum ac turpissimum hominem. Numquid enim me dignum iudicavit? minime; morbo suo morem gessit. Quod voles gratum esse, rarum effice; quis patitur sibi imputari? Nemo haec ita interpretetur, tanquam reducam liberalitatem, et fraenis arctioribus reprimam. Illa vero, in quantum libet, exeat: sed eat, non erret. Licet ita largiri, ut unusquisque, etiam si cum multis accepit, in populo se esse non putet; nemo non habeat aliquam familiarem notam, per quam speret se propius admissum. Dicat: Accepi idem quod ille, sed ultro. Accepi quod ille: sed ego intra breve tempus, quum ille diu meruisset. Sunt, qui idem habeant, sed non eisdem verbis datum, non eadem comitate tribuentis. Ille accepit, quum rogasset: ego, quum rogarer. Ille accepit: sed facile redditurus, sed cujus senectus et libera orbita magna promittebat: mihi plus dedit, quamvis idem dederit, quia sine spe recipiendi dedit. Quemadmodum meretrix ita inter multos se dividit, ut nemo non aliquod signum familiaris animi ferat; ita qui beneficia sua amabilia vult esse, excogitet, quomodo et multi obligentur, et tamen singuli habeant aliquid, quo se ceteris praeferant. Ego vero beneficiis non objiciam moras; quae quo plura maioraque fuerint, plus afferent laudis. Adsit tamen indicium; neque enim cordi esse cuiquam possunt forte ac temere data.

(De benef. I, 14)

Capítulo XV: (La racionalidad preserva la naturaleza genuina y el carácter personal del beneficio).

Quid ergo est? Quum sit nulla honesta vis animi, etiamsi a recta voluntate inceptit, nisi quam virtutem modus fecit, veto liberalitem nepotari. Tunc juvat accepisse beneficium, et supinis quidem manibus, ubi illud ratio ad dignos perducit: non quo libet casus et consilii indigens impetus differt; quod ostentare libet, et inscribere sibi. Beneficia tu vocas, quorum auctorem fateri pudet? At illa quanto gratiora sunt, quantoque in partem interiorum animi nunquam exitura descendunt, quum delectant cogitantem magis, a quo, quam quid acceperis? Crispus Passienus solebat dicere, quorundam se iudicium malle, quam beneficium; quorundam beneficium malle, quam iudicium; et subiciebat exempla: Malo, aiebat, divi Augusti iudicium; malo Claudii beneficium. Ego vero nullius puto expetendum esse beneficium, cuius vile iudicium est. Quid ergo? Non erat accipiendum a Claudio quod dabatur? Erat; sed sicut a Fortuna, quam scires statim posse malam fieri. Quid ergo ista inter se mixta dividimus? Non est beneficium, cui deest pars optima, datum esse iudicio. Alioquin pecunia ingens si non ratione, nec recta voluntate donata est, non magis beneficium est, quam thesaurus. Multa sunt autem, quae oportet accipere, nec debere.

(De benef. I, XV)

=====

LIBRO SEGUNDO

Después de determinar la naturaleza de la relación benefactora, la atención de Séneca -supuesto el dinamismo del dabar- se centra en la concreción "complementaria" de las normas regulativas del "arte" benefactor. Tres son los aspectos más notables desarrollados en este libro:

- ¿Cómo han de darse los beneficios?
- Actitud correspondiente del beneficiado.
- Causas de la ingratitud.

Si en la recensión precedente hemos dedicado atención especial a la transcripción precisa del pensamiento original, podemos ahora limitarnos -por imperativos de brevedad- a reflejar "preferentemente" el "hilo argumental":

Capítulo I:

Inspiciamus, Liberalis, virorum optime, id quod ex priore parte adhuc superest, quemadmodum dandum sit beneficium: cujus rei expeditissimam videor monstraturus viam. Sic demus, quomodo vellemus accipere: (De benef. II,1)

Esto es:-Prestos y sin vacilación alguna.

-Lo mejor es anticiparse al deseo de cada cual;
"ninguna olla cuesta más que la que se consiguió a fuerza de puros ruegos"(ibidem)

Capítulo II:

-Ha de darse con alegría y adivinando la voluntad del destinatario.

Capítulo III:

-Se ha de reprochar la demora al demandante del beneficio.
-Se le ha de manifestar la propia disponibilidad y la satisfacción que causa el poder complacerlo.

Capítulo IV:

-Nada hay tan desagradable como tener que interceder de nuevo.
-Conviene hacer la concesión al contado:conceder el beneficio, difiriendo la entrega a través de intermediarios, es disminuir la cuantía y la calidad de lo otorgado.

Capítulo V:

-El aplazamiento de lo prometido ha de evitarse: de mejor manera sufren algunos que se les corte la esperanza que se les dilate.
-Toda benignidad es presurosa y es propio de la buena voluntad el dar con brevedad.

Capítulo VI:

- Símil de las armas arrojadizas: siendo su peso el mismo, la velocidad es la que altera la fuerza de su efecto.
- Los beneficios de igual magnitud son diversos en su resultado, atendiendo la presteza de la donación.
- Las amonestaciones inoportunas han de evitarse: cuando éstas fueren necesarias, demórense para no viciar el beneficio.

Capítulo VII:

- No ha de darse desabridamente, sino con aliños y atractivos para ayudar la vergüenza del solicitante.

Capítulo VIII:

- No es beneficio aquello de lo que no podemos acordarnos sin rubor.

Capítulo IX:

- Unos han de darse en secreto; otros ostensiblemente:
- .En secreto, cuando impliquen miseria o desdoro del agraciado.
- .Públicamente, cuando le reporten honor.

Capítulo X:

- Otras veces, conviene dar sin que se entere el destinatario: maravilloso ejemplo de Arcesilao, que depositó una bolsa de dinero en la aholmada de un amigo necesitado para que la "hallase" y no la recibiese.
- No es censurable gozar de la gratitud; a veces, sin embargo, las circunstancias exigen prescindir de ella.

Capítulo XI:(síntesis de los capítulos anteriores).

-Actitudes de los protagonistas de la relación benefactora:

.Lo preceptivo en el donante es el olvido; en el destinatario el recuerdo.

.No ha de faltar la reiteración: similar a la de los padres con los hijos y a la del labrador con los campos de cultivo:

Libet exclamare, quod ille triumvirali proscriptione servatus a quodam Caesaris amico exclamavit, quum superbiam ejus ferre non posset: "Redde me Caesari. Quousque dicis: Ego te servavi, ego te eripui morti? istud, si meo arbitrio memini, vita est; si tuo, mors est. Nihil tibi debeo, si me servasti, ut haberes, quem ostenderes. Quousque me circumducis? quousque oblivisci fortunae meae non sinis? semel in triumpho ductus essem". Non est dicendum, quid tribuerimus; qui admonet, repetit. Non est instandum, non est memoria revocanda; nisi ut aliud dando, prioris admoneas. Ne aliis quidem narrare debemus; qui dedit beneficium, taceat; narret, qui accepit. Dicetur enim, quod illi ubique jactanti beneficium suum: Num negabis, inquit, te recepisse? et quum respondisset: Quando? Saepe quidem, inquit, et multis locis; id est, quoties et ubicunque narrasti. Quid opus est te loqui? quid alienum occupare officium? Est qui istud facere honestius possit; quo narrante et hoc laudabitur, quod ipse non narras. Ingratum me judicas, si istud te tacente, nemo sciturus est? Quod adeo non est committendum, ut etiamsi quis coram nobis narrabit, ei respondendum sit: Dignissimus quidem ille est majoribus beneficiis, sed ego magis velle me scio omnia illi praestare, quam adhuc praestitisse. Et haec ipsa non venaliter, nec ea figura, qua quidam rejiciunt, quae magis ad se volunt attrahere. Einde adjicienda omnis humanitas. Perdet agricola quod sparsit, si labores suos destituet in semine. Multa cura sata perducuntur ad segetem; nihil in fructum pervenit, quod non a primo usque ad extremum aequalis cultura prosequitur; eadem beneficiorum est conditio. (De benef. II, 11)

El símil de las relaciones paterno-filiales viene a continuación:

Numquid ulla majora possunt esse, quam quae in liberos patres conferunt? Haec tamen irrita sunt, si in infantia deserantur, nisi longa pietas munus suum nutriat. Eadem ceterorum beneficiorum conditio est; nisi illa adjuveris, perdes; parum est dedisse, fovenda sunt. Si gratos vis habere quos obligas, non tantum des oportet beneficia, sed et ames. Praecipue, ut dixi, parcamus auri-bus; admonitio taedium facit, ex probatio odium. Nihil aequè in beneficio dando vitandum est, quam superbia. Quid opus arrogantia vultus? quid tumore verborum? ipsa res te extollit. Detrahenda est inanis jactatio; res loquentur, nobis tacentibus. Non tantum ingratum, sed invisum est beneficium superbe datum. (ibidem).

Capítulo XII:

-Tampoco la correspondencia a la gratitud ha de hacerse con arrogancia; contraejemplo de Calígula frente a Pompeyo:

G. Caesar dedit vitam Pompeio Penno, si dat, qui non aufert; deinde absoluto, et agenti gratias, Porrexit osculandum sinistrum pedem. Qui excusant, et negant id insolentiae causa factum, aiunt soculum auratum, immo aureum margaritis distinctum, ostendere eum voluisse. Ita prorsus; quid hic contumeliosum est, si vir consularis aurum et margaritas osculatus est; et alioquin nullam partem in corpore ejus electurus, quam purius oscularetur? Homo natus in hoc, ut mores liberae civitatis Persica servitute mutaret, parum judicavit, si senator senex, summissis honoribus, in conspectu principum supplex sibi, eo more jacuisset, quo victi hostes hostibus jacuere: invenit aliquid infra genua,

quo libertatem detruderet. Non hoc est rempublicam calcare? et quidem (dicet aliquis, nam potest ad rem pertinere) sinistro pede? Parum enim foede furioseque insolens fuerat, qui de capite consularis viri soccatus audiebat, nisi in os senatoris ingessisset imperator epigros suos. (De benef. II, 12)

Capítulo XIII:

- La grandeza de la soberbia es hueca y vuelve odiosas las cosas más amables.

Capítulo XIV:

- Los beneficios de efectos nocivos han de negarse, aun contra la voluntad de aquéllos que los suplican.
- No va con la relación de benevolencia el obrar de modo contrario.

Capítulo XV:

- El límite del amor al prójimo es el amor que cada cual se tiene a sí mismo: ha de haber adecuación conveniente en el beneficio, no sólo con relación al beneficiado sino también con relación al benefactor; no obstante, se puede posponer la propia persona en favor de una causa noble o de un varón insigne.

Capítulo XVI:

- Las dádivas y beneficios han de otorgarse sin olvidar las respectivas circunstancias del dador y del receptor.
- Contraejemplo de Alejandro, que ofrece una ciudad entera a un destinatario inadecuado.

Capítulo XVII:

- Censura a la incoherencia del cínico, que desprecia el dinero y, al mismo tiempo, lo mendiga.
- Crítica a la astucia de Antíoco, que elude la práctica del beneficio.
- Representación de la dinámica benefactora mediante el símil del "juego de pelota" aducido por Crisipo: la continuidad en el juego queda asegurada por la adecuación de las entregas y devoluciones; de igual modo, la armonía y proporción constantes garantizan la dinámica de los dones ininterrumpidos. (Cfr. pp. prec. 214 y ss., sobre el valor moral del Uts)

Capítulo XVIII:

- ¿De quién se ha de recibir el beneficio?
- La relación de benevolencia, como todo negocio recíproco, impone condiciones por ambas partes.
- El hombre normal -no el sabio, con dominio perfecto de los afectos- ha de elegir a sus acreedores en la medida de lo posible.
- Causa: no verse obligado a mantener unas relaciones de amistad forzada.

Capítulo XIX:

- Como causas eximentes de la gratitud se apuntan las siguientes:
 - . No estamos obligados a agradecer un beneficio que no tuvimos oportunidad de rechazar.
 - . Tampoco es digno de agradecimiento el beneficio debido al azar.

Capítulo XX:

- Es causa eximente también de la gratitud la recepción de bienes usurpados: la relación de dependencia tan sólo puede darse entre sujetos dignos. Ejemplificación de Bruto y César.

Capítulo XXI:

Beneficio e inmoralidad:

- La amistad nacida del beneficio presupone la realización del bien.
- El beneficio recibido de una persona inmoral es crédito: consiguientemente no origina relación de amistad:

Illud magis venire in disputationem potest aliquam, quid faciendum sit captivo, cui redemptionis pretium homo prostitute corporis et infamis ore promittit. Patiar me ab impuro servari? servatus deinde, quam illi gratiam referam? Vivam cum obsceno? non vivam cum redemptore? Quid ergo placeat, dicam. Etiam ab aliquo tali accipiam pecuniam, quam pro capite dependam: accipiam autem tanquam creditum, non tanquam beneficium. Solvam illi pecuniam, et si occasio fuerit servandi periclitantem servabo: in amicitiam, quae similes jungit, non descendam; nec servatoris illum loco numerabo, sed foeneratoris, cui sciam reddendum quod accepi. (De benef. II, 21).

- Tampoco han de aceptarse los beneficios que ocasionen daño al benefactor:

Est aliquis dignus, a quo beneficium accipiam: sed danti nociturum est; ideo non accipiam, quia ille paratus est mihi cum incommodo, aut etiam periculo suo prodesse. Defensurus est me reum: sed illo patrocinio regem sibi est facturum inimicum. Inimicus sim, si, quum ille pro me periclitari velit, ego, quod facilius est, non facio, ut sine illo periclitetur (ibidem).

Capítulos XXII-XXV:

- Reiteraciones de ideas precedentemente expuestas:
- . La recepción irá acompañada de alegría: será la primera gratificación para el amigo; conveniente será expresar la satisfacción, no sólo en su presencia sino por doquier (Cfr. De benef. II, 22).
- . No han de recibirse los beneficios de los cuales tengamos que avergonzarnos posteriormente; los beneficios recibidos han de divulgarse oportunamente para gratificar al benefactor (Cf. De benef. II, 23).
- . Nunca se ha de olvidar el beneficio, que será recibido sin crítica, devaluación, fastidio, apatía, indiferencia, disimulo; por el contrario, se ha de manifestar el encomio pertinente, en razón de su proporción (Cfr. De benef. II, 24).
- . El que recibe se ha de comprometer en el más noble de los certámenes, cual es la devolución del beneficio; pero sin olvidar nunca que la esencia del beneficio radica en la voluntad. (Confr. De benef. II, 25).

Capítulo XXVI:

Etiología de la ingratitud.

- Tan negro vicio procede de diversas causas: soberbia, codicia, envidia...

Videndum est nunc, quid maxime faciat ingratos. Aut nimius sui suspectus, et insitum mortalitati vitium, se suaque mirandi: aut aviditas, aut invidia. Incipiamus a primo. Nemo non benignus est sui iudex; inde est, ut omnia meruisse se existimet, et in solutum accipiat; nec satis suo pretio se aestimatum putet. Hoc mihi dedit; sed quam sero, sed post quot labores? quando consequi plura potuissem, si illum, aut illum, aut me colere maluissem? Non hoc speraveram. In turbam conjectus sum, tam exiguo dignum me iudicavit, honestius praeteriri fuit.
(De benef. II, 26)

Capítulo XXVII:

- Perfil de la ambición y símil del fuego: (Ejemplificación de G. Léntulo)

Cn. Lentulus augur, divitiarum maximum exemplum, antequam illum libertini pauperem facerent (hic qui quater millies sestertium suum vidit; proprie dixi: nihil enim amplius quam vidit), ingenii fuit tam sterilis, quam pusilli animi. Quum esset avarissimus, nummos citius emittebat, quam verba: tanta illi inopia erat sermonis. Hic quum omnia incrementa sua D. Augusto deberet, ad quem attulerat paupertatem, sub onere nobilitatis laborantem; princeps jam civitatis, et pecunia, et gratia, subinde de Augusto solebat queri, dicens, a studiis se abductum; nihil tantum in se congestum esse, quantum perdidisset, relictis eloquentia. At illi inter alia hoc quoque divus Augustus praestiterat, quod illum derisu ac labore irritum liberaverat. Non patitur aviditas quemquam esse gratum; nunquam enim improbae spei, quod datur, satis est. Eo majora cupimus, quo majora venerunt; multoque concitator est avaritia, in magnarum opum congestu collocata; ut flammae

infinito acrior vis est, quo ex majore incendio emicuit. Aequè ambitio non patitur quemquam in ea mensura honorum conquiescere, quae quondam ejus fuit impudens votum. Nemo agit de tribunatu gratias, sed queritur, quod non est ad praeturam usque perductus; nec haec grata est, si deest consulatus; ne hic quidem satiat, si unus est. Ultra se cupiditas porrigit, et felicitatem suam intelligit; quia non unde venerit, respicit, sed quo tendat. Omnibus his vehementius et importunius malum est invidia, quae nos inquietat, dum comparat. (De benef. II, 27)

Capítulo XXVIII:

- Poder corrosivo de la envidia:

Nullum est tam plenum beneficium, quod non vellicare malignitas possit: nullum tan angustum, quod non bonus interpret extendat. Numquam deerunt causae querendi, si beneficia a deteriore parte spectaveris. (De benef. II, 28).

Capítulo XXIX:

- Insolencia del ingrato con la divinidad:

Vide quam iniqui sint divinatorum munerum aestimatores, etiam quidam professi sapientiam. Queruntur, quod non magnitudine corporis aequemus elephantes, velocitate cervos, levitate aves, impetu tauros: quod solidior sit cutis belluis, decentior damis, densior ursis, mollior fibris: quod sagacitate nos narium canes vincant, quod acie luminum aquilae, spatio aetatis corvi, multa animalia nandi felicitate. Et quum quaedam ne coire quidem in idem natura patiatur, ut velocitatem corporum et vires; ex diversis ac dissidentibus bonis hominem non esse compositum, injuriam vocant; et in negligentes nostri deos querimoniam jaciunt, quod non bona valetudo et virtus inexpugnabilis data sit, quod non futuri scientia. Vix sibi temperant, quin eousque impudentiae provehantur, ut naturam oderint, quod infra deos sumus, quod non in aequo illis stetimus. (De benef. II, 29)

Capítulo XXX:

- Elogio de la gratitud; conexión con la transcendencia para la fundamentación del orden moral:

Haec, mi Liberalis, necessaria credidi, ut dicerem, et quia loquendum aliquid de magnis beneficiis erat, quum de minutis loqueremur; et quia inde manat etiam in cetera hujus detestabilis vitii audacia. Cui enim respondebit grate, quod munus existimabit aut magnum, aut reddendum, qui summa beneficia spernit? Cui salutem, cui spiritum debebit, qui vitam accepisse se a diis negat, quam quotidie ab illis petit? Quicumque ergo gratos esse docet, et hominum causam agit, et deorum. (De benef. II, 30)

Capítulos XXXI-XXXV:

- Reiteración de ideas precedentes:
- De acuerdo con el estoicismo clásico, la intención basta en la relación de benevolencia; la exteriorización -mediante las obras- depende del arbitrio de la Fortuna (Cfr. De benef. II, 31).
- Clarificación de la dimensión interior del beneficio mediante los símiles del arte y el juego: éstos -además de la capacitación interna- requieren su plasmación objetiva, porque presuponen los medios convenientes para su materialización: en el arte benefactor no siempre es posible. (Cfr. De benef. II, 32)
- Parangón y comparación con Fidias para diferenciar la dimensión interior del arte y su resultancia. (Cfr. De benef. II, 33)
- Los frutos del beneficio son: goce de la buena conciencia, fama, recompensa. El aspecto esencial lo constituye el objeto primero: los otros son adjetivos. (Cfr. De benef. II, 33)

- . Amor con amor se paga; diferencia entre las relaciones de beneficiencia y las relaciones de préstamo. En las primeras no rige el principio de igualdad y proporción; en las segundas, por el contrario, es preceptiva (Cf. De benef. II, 34).
- . Aunque el nombre del beneficio se aplique indistintamente a diversas cosas, ello es debido a que hay más cosas que palabras. (Cfr. De benef. II, 34)
- . Pagamos voluntad con voluntad en la relación de gratitud; pagamos cosa con cosa en las relaciones de prestación; el plano de las voluntades no está sujeto a condiciones; sí lo está el plano de la materialización de las voluntades; esta materialización, cuando es posible, debe realizarse. (Cfr. De benef. II, 35)

=====

LIBRO TERCERO

El argumento del presente libro se corresponde -grosso modo- con el siguiente guión:

- ¿Quiénes son ingratos?
- ¿Deben ser castigados y emplazados judicialmente?
- ¿El señor debe mostrar gratitud al siervo? ¿Es posible que reciba beneficio de él?
- Y el hijo, ¿puede beneficiar al padre?

Veamos su desarrollo en los distintos capítulos:

Capítulo I:

- Repulsa universal de la ingratitud y variedades de tan detestable vicio.

- Son ingratos:
 - . Los que niegan el beneficio.
 - . Los que lo disimulan.
 - . Los que pudiendo no lo devuelven.
- Pero el peor género de ingratitud es el olvido,
pues es la causa más difícil de remover de tan
detestable vicio; la ingratitud nace de la de-
pravación y del olvido:

Non referre beneficiis gratiam, et est turpe, et apud omnes habetur, Aebutii Liberalis. Ideo de ingratis etiam ingrati queruntur, quum interim hoc omnibus haereat, quod omnibus displicet: adeoque in contrarium itur, ut quosdam habeamus infestissimos non post beneficia tantum, sed propter beneficia. Hoc pravitae naturae accidere quibusdam non negaverim; pluribus, quia memoriam tempus interpositum subduxit. Nam quae recentia apud illos viguerunt, ea interjecto spatio obsolescunt. De quibus fuisse mihi tecum disputationem scio, quum tu illos non ingratos vocares, sed oblitos. Tanquam ea res ingratum excuset, quae facit, aut, quia hoc accidit alicui, non sit ingratus, quum hoc non accadat, nisi ingrato. Multa sunt genera ingratorum, ut furum, ut homicidarum; quorum una culpa est, ceterum in partibus varietas magna. Ingratus est qui beneficium accepisse se negat, quod accepit; ingratus est, qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratissimus omnium, qui oblitus est. Illi enim si non solvunt, tamen debent, et exstat apud illos vestigium certe meritorum intra malam conscientiam conclusorum; et aliquando ad referendam gratiam converti ex aliqua causa possunt, si illos pudor admonuerit, si subita honestae rei cupiditas, qualis solet ad tempus etiam in malis pectoribus exsurgere, si invitaverit facilis occasio: hic nunquam fie-

ri gratus potest, cui totum beneficium elapsum est. Et utrum tu pejorem vocas, apud quem gratia beneficii intercidit, an apud quem etiam memoria? vitiosi oculi sunt qui lucem reformidant, caeci, qui non vident. Et parentes suos non amare, impietas est; non agnoscere, insania. Quis tam ingratus est, quam qui quod in prima parte animi positum esse debuit, et semper occurrere, ita sepositum et abiecit, ut in ignorantiam verteret? apparet illum non saepe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio.

(De benef. III, 1)

Capítulo II-V:

- Tematización subsiguiente del olvido y otras causas de la ingratitud:
- El olvido intencionado es tanto más detestable, por cuanto la necesidad de la devolución afecta solamente cuando la fortuna es favorable; el que se acuerda agradece sin ninguna inversión; ni siquiera a esto accede el que se olvida (Cfr. De ben. III, 2).
- Causa por la cual la ambición y la codicia bloquean la gratitud: absorbidos de continuo en nuevos antojos, ponemos la mirada, no en lo que poseemos, sino en lo que deseamos. (Cfr. De benef. III, 3)
- Ilogicidad del olvido: con la falta de memoria invertimos el orden natural, pues lo que realmente poseemos es el pasado, lo que no puede dejar de haber sucedido; no ocurre lo mismo con el presente y el futuro, según constataba Epicuro (Cfr. De benef. III, 4).
- La soberbia -aunque se reviste de la hipocresía, con frecuencia, para obtener nuevos beneficios- considera a la gratitud como un sentimiento innoble (Cfr. De benef. III, 5).

Capítulo VI:

- El problema de la sanción jurídica contra los ingratos(=ACTIO INGRATI)
- . Históricamente sólo la ejercieron los Macedonios.
- . Jurídicamente es imposible su valoración:sólo es asequible a la sabiduría de los dioses.
- . Nosotros sancionamos la ingratitud sólo con la desaprobación:

Hoc tam invisum vitium, an impunitum esse debeat, quaeritur;et an haec lex, quae in scholis exercetur, etiam in civitate ponenda sit, qua ingrati datur actio, quae videtur aequa omnibus. Quidni? quum urbes quoque urbibus, quae praestitere, exprobrent, et in majores collata a posteris exigant. Nostri majores, maximi scilicet viri, ab hostibus tantum res repetierunt: beneficia magno animo dabant, magno perdebant. Excepta Medorum gente, non est in ulla data adversus ingratum actio. Magnumque hoc argumentum, dandum non fuisse; quia adversus maleficiū omne consensimus; et homicidii, veneficii, parricidii, violatarum religionum, aliubi atque aliubi diversa poena est: sed ubique aliqua. Hoc frequentissimum crimen nusquam punitur, ubique improbatur. Neque absolvimus illud; sed quum difficilis esset incertae rei aestimatio, tantum odio damnavimus, et inter ea reliquimus, quae ad iudices deos mittimus. (De benef. III,6)

Capítulo VII:

- Prosigue la temática de la ACTIO INGRATI:
- . La sanción de la ingratitud es incompatible con la propia naturaleza del beneficio, por cuanto éste no admite la coacción.
- . La valoración de la ingratitud sería objeto de la sabiduría, no del derecho: éste admite pautas fijas; las relaciones de benevolencia -máximos vínculos de la sociedad humana- no:

Rationes autem multae mihi occurrunt, propter quas crimen hoc in legem cadere non debeat. Primum omnium, pars optima beneficii periit, si actio, sicut certae pecuniae, aut ex conducto et locato, datur. Hoc enim in illo speciosissimum est, quod dedimus vel perdituri, quod totum permisimus accipientium arbitrio. Si appello, si ad iudicem voco, incipit non beneficium esse, sed creditum. Deinde quum res honestissima sit, referre gratiam, desinit esse honesta, si necessaria est; non enim magis laudabit quisquam gratum hominem, quam eum qui depositum reddidit, aut, quod debebat, citra iudicem solvit. Ita duas res, quibus in vita humana nihil pulchrius est, corrumpimus, gratum hominem et beneficium. Quid enim aut in hoc magnificum est, si beneficium non dat, sed commodat? aut in illo qui reddit, non quia vult, sed quia necesse est? Non est gloriosa res, gratum esse, nisi tutum est, ingratum fuisse. Adjice nunc, quod huic uni legi omnia fora vix sufficient. Quis erit, qui non agat? quis, cum quo non agatur? omnes sua extollunt, omnes etiam minima, quae in alios contulere, dilatant. Praeterea quaecunque in cognitionem cadunt, comprehendi possunt, et non dare infinitam licentiam iudici. Ideo melior videtur conditio causae bonae, si ad iudicem, quam si ad arbitrum mittitur; quia illum formula includit, et certos, quod

videtur a iudice esse, qui ad arbitrum non
mittitur. Quia iudex non potest
in legem transgredi. Arbitrum vero
non habet legem, sed potest in legem
transgredi. Quia iudex non potest
in legem transgredi, sed arbitrum
potest. Quia iudex non potest
in legem transgredi, sed arbitrum
potest. Quia iudex non potest
in legem transgredi, sed arbitrum
potest.

controversia tollitur. Ubi vero inter disputantes ratio jus dicit, ibi animi conjectura capienda est; ubi id, de quo sola sapientia decernit, in controversiam incidit, non potest ad haec sumi iudex ex turba selectorum, quem sensus in album, et equestris hereditas misit. (De benef. III, 7).

Capítulo VIII-IX:

- Prosigue la argumentación de los imponderables que entran en juego:
- . El beneficio no es un negocio de relaciones jurídicas. (Cfr. De benef. III, 8)
- . Las intenciones no son mensurables; mal se las habría el juez para evaluarlas:

Quid, quod quaedam beneficia vocantur quia nimis concupiscuntur; quaedam non sunt ex hac vulgari nota, sed maiora, etiamsi minus apparent? Beneficium vocas, dedisse potentis populi civitatem, in quatuordecim deduxisse, et defendisse capitis reum: quid utilia suasisse? quid retinuisse, ne in scelus rueret? quid gladium excussisse morituro? quid efficacibus remediis refocillasse lugentem, et quos desiderabat volentem sequi, ad vitae consilium reduxisse? quid assedissem aegro, et quum valetudo ejus ac salus momentis constaret, excepisse idonea cibo tempora, et cadentes venas vino refecisse, et medicum adduxisse morienti? Haec quis aestimabit? quis dissimilibus beneficiis iubebit beneficia pensari? Donavit tibi domum; sed ego tuam supra de ruere praedixi. Dedit tibi patrimonium: sed ego naufrago tabulam. Pugnavit pro te, et vulnera excepit; at ego vitam tibi silentio dedi. Quum aliter beneficium detur, aliter reddatur, paria facere difficile est. (De benef. III, 9)

Capítulo X:

- Nuevas objeciones contra la ACTIO INGRATI:
- . La correspondencia carece de fecha fija: nunca puede cancelarse el plazo y empezar el juicio.
- . El beneficio carece de comprobantes y de testigos.
- . Dificultades de la proporcionalidad de la pena: ¿qué sanción se propondrá por un daño moral?, ¿otro material?; y ¿por la pérdida de la vida, se asignará una sanción pecuniaria?:

Dies praeterea beneficio reddendo non dicitur, sicut pecuniae creditae. Itaque potest, qui nondum reddidit, reddere. Dic enim, intra quod tempus deprehendatur ingratus? maxima beneficia probationem non habent; saepe intra tacitam duorum conscientiam latet. An hoc inducimus, ut non demus beneficia sine teste? Quam deinde poenam ingratissimis constituamus? unam omnibus, quum disparia beneficia sint? an inaequalem, et pro cuiusque beneficio maiorem, aut minorem? Age, intra pecuniam versabitur taxatio; quid quod quaedam beneficia vitae sunt, et maiora vita? His quae pronuntiabitur poena? Minor beneficio? iniqua est. Par et capitalis? quid inhumanius, quam cruentos esse beneficiorum exitus?

(De benef. III, 10)

Capítulo XI:

- Desemejante situación de los padres como benefactores de los hijos: ésta es una situación muy especial y, en atención a la complejidad de sus circunstancias, se les reconoce la "patria potestad". Su situación y fenomenología son muy diversas de otras relaciones benefactoras. (Cfr. De benef. III, 11)

Capítulo XII-XVII: (Prosigue el tema de la ACTIO INGRATI):

- Excelente fenomenología del beneficio; la sorprendente pluralidad de situaciones, matices e intencionalidades, hacen inviable, igualmente, el tema de la ACTIO INGRATI.
(Cfr. De benef. III, 12)
- Consecuencias de la devolución rápida u obligada:
 - La gloria de la buena obra se desflora cuando se cancela. (No se acepta la dependencia de la "deuda").
 - No es cierto que hagamos más lentos los beneficios si no devengamos las dádivas y castigamos a quienes las niegan: seríamos más lentos para recibir, si se nos exigiese la devolución (Cfr. De benef. III, 13).
- Especificidad de la relación benefactora:
 - Los beneficios se han de dar con largueza pero con prudencia.
 - La naturaturaleza del beneficio no es jurídica, sino moral; se intercambian bienes imponderables: vida, honor, seguridad...
 - Consiguientemente, ni la naturaleza de lo intercambiado ni la nobleza del ánimo se pueden tasar. El derecho es insuficiente.
(Cfr. De benef. III, 14)
- Supremacía de las relaciones de benevolencia sobre las relaciones jurídicas: Séneca añora los tiempos en que las segundas no existían; critica la situación presente, en la cual priva y prima el bien útil sobre el bien honesto. (Cfr. De benef. III, 15)
- Curiosa argumentación contra la ACTIO INGRATI:

- . Si se aplicase sanción a la ingratitud, automáticamente implicaría aquélla la práctica de la dilación: siendo el número de ingratos infinito, se borraría el pudor y el sentimiento de ingratitud. (Cfr. De benef. III, 16)
- Consiguientemente, la sanción del ingrato no ha de venir del juez, sino de su propia conciencia, medrosa de los dioses y carente del "refuerzo positivo" que acompaña a la gratitud. (Cfr. De benef. III, 17)

Capítulo XVIII:

- Homologación interpersonal del esclavo con el señor.
- . Consiguientemente, los esclavos pueden ser sujetos activos y pasivos del beneficio.
- . La grandeza de ánimo no está sujeta al estado, condición social o fortuna.
- . Se desestima la distinción hecha por Catón entre oficio y beneficio:

Quamquam quaeritur a quibusdam, sicut ab Hecatore, an beneficium dare servus domino possit? Sunt enim qui ita distinguunt, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria. Beneficium esse, quod alienus det; alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare. Officium esse filii, uxoris, et earum personarum, quas necessitudo suscitatur, et ferre opem jubet. Ministerium esse servi, quem conditio sua eo loco posuit, ut nihil eorum quae praestat, imputet superiori. Praeterea servos qui negat dare aliquando domino beneficium, ignarus est juris humani; refert enim cujus animi sit, qui praestat, non cujus status. Nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges, et exules; non eligit domum, nec censum; nudo homine contenta est. (De benef. III, 18)

Capítulos XIX-XX:

- Clara diferenciación de planos:
- . El de la Fortuna, que gobierna el cuerpo y estado del individuo.
- . Y el orden superior de la voluntad, cuyo protagonismo reside en nuestras manos. (Ben. III,19)
- A este nivel espiritual de la libertad pertenece el beneficio; siendo esta virtud coextensible a la condición humana: esclavos y señores, vasallos y reyes...

Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars melior ejus excepta est. Corpora obnoxia sunt, et adscripta dominis: mens quidem sui juris; quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere cui inclusa est, teneri queat, quo minus impetu suo utatur, et ingentia agat, et in infinitum comes coelestibus exeat. Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit. Hoc emit, hoc vendit: interior illa pars mancipio dari non potest. Ab hac quidquid venit, liberum est; non enim aut nos omnia jubere possumus, aut in omnia servi parere coguntur: contra rempublicam imperata non facient, nulli sceleris manus commodabunt. (De benef. III,20)

Capítulo XXI:

- Ambito y extensión del beneficio:
- . Todo lo que excede de la ley; lo mismo en las relaciones de los padres y los hijos que en las de los esclavos y los señores o las de los vasallos y sus reyes:

Quaedam sunt quae leges nec jubent, nec vetant facere: in his servus materiam beneficii habet. Quamdiu praestatur, quod a servis iuxta solet, ministerium est: ubi

plus quam quod servo necesse est, beneficium. Ubi in affectum amici transit, desinit vocari ministerium. Est aliquid, quod dominus praestare servo debeat, ut cibaria, ut vestiarius; nemo hoc dixit beneficium. At indulget, liberalius educavit, artes quibus erudiuntur ingenui, tradidit: beneficium est. Idem e contrario fit in persona servi. Quidquid est quod servilis officii formulam excedit, quod non ex imperio, sed ex voluntate praestatur, beneficium est: si modo tantum est, ut hoc vocari potuerit, quolibet alio praestante. (De benef. III, 21)

Capítulo XXII-XXVIII:

Prosigue la misma temática, haciendo apología de la liberalidad de los esclavos.

- Debilidad de la condición humana, posibilitadora de cualquier beneficio:
- ¿Quién es tan grande que la Fortuna no le pueda obligar a depender de los más bajos?
- El esclavo puede ser sujeto activo y pasivo del beneficio, en virtud de la homologación interpersonal -a nivel profundo- con su propio señor. (Cfr. De benef. III, 22)
- Maravilloso ejemplo de liberalidad, tomado de los Anales de Claudio Quadrigenario: dos esclavos se pasan al enemigo, durante el asedio de la ciudad, para poder posteriormente liberar a su señora de los desmanes de los soldados (Cfr. De benef. III, 23). Ella agradecida los manumite...
- Nuevo ejemplo de Dominicio, salvado por su esclavo (Cfr. De benef. III, 24).
- Ejemplaridad de otros esclavos en los momentos de máxima corrupción social y moral (Cfr. De benef. III, 25-26-27).
- Conclusión: entre esclavos y señores se da la homologación interpersonal, basada en la comunidad de origen y naturaleza (Cfr. De benef. III, 28).

Capítulos XXIX:

- Extensión de la dinámica benefactora a la órbita familiar:

Dicenda haec fuerunt, ad contundendam insolentiam hominum ex fortuna pendentium, vindicandumque ejus beneficii dandi a servis, ut a filiis quoque vindicaretur. Quaeritur enim, an aliquando liberi majora beneficia dare parentibus suis possint, quam acceperint? Illud conceditur, multos filios majores potentioresque exstitisse, quam parentes suos; aequae et illud, meliores fuisse. Quod si constat, potest fieri, ut meliora tribuerint, quum et fortuna illis major esset, et melior voluntas. Quidquid, inquit, est, quod patri filius, utique minus est, quia hanc ipsam dandi facultatem patri debet. Ita nunquam beneficio ejus vincitur, cujus beneficium est ipsum, quod vincitur. Primum, quaedam initium ab aliis trahunt, et tamen initiis suis majora sunt. Nec ideo aliquid non est majus eo quo coepit, quia non potuisset in tantum procedere, nisi coepisset. Nulla non res principia sua magno gradu transit. Semina omnium rerum causa sunt: et tamen minimae partes sunt eorum quae gignunt. Adspice Rhenum, adspice Euphratem, omnes denique inclytos amnes: quid sunt, si illos illic unde effluunt, aestimes? Quidquid est quo timentur, quo nominantur, in processu paraverunt. Tolle radicem, nemora non surgent; nec tanti montes vestientur. Adspice trabes, sive proceritatem aestimes, altissimas; sive crassitudinem spatiumque ramorum, latissime fusas: quantulum est his comparatum illud, quod radix tenui fibra complectitur? Innituntur fundamentis suis templa, et illa urbis moenia: tamen quae in firmamentum totius operis jacta sunt, latent. Idem in ceteris evenit: principia sua semper sequens magnitudo obruit. Non potuisset quidquam consequi, nisi parentum beneficium antecessisset: sed non ideo quid-

quid consecutus sum, minus est eo, si-
ne quo consecutus non essem. Nisi me
nutrix aluisset infantem, nihil eo-
rum, quae consilio ac manu gero, fa-
cere potuissem, nec in hanc emergere
nominis claritatem, quam civili ac
militari industria merui: numquid ta-
men ideo maximis operibus praeferes
nutricis officium? At quid interest,
quum aequae sine patris beneficio, quam
sine nutricis fomento, non potuerim
ad ulteriora procedere?

(De benef. III, 29)

Quod si initio meo, quidquid jam possum,
debeo, cogita non esse initium mei pa-
trem, ne avum quidem. Semper enim erit
ulterius aliquid, ex quo originis pro-
ximae origo descendat. Atqui nemo di-
cet me plus debere ignotis, et ultra
memoriam positis majoribus, quam patri:
plus autem debeo si hoc ipsum quod ge-
nuit me pater meos majoribus debet.

(ibidem)

Capítulos XXX-XXXVIII:

- Se acumulan argumentos y razones fundamenta-
dores de la dinámica benefactora en las rela-
ciones paterno-filiales:
- . Superioridad del plano moral sobre el estric-
tamente biológico: éste, de suyo, no vale nada,
depende de la Fortuna. (Cfr. De benef. III, 30)
- . Comparación con las relaciones discípulo-
maestro: el que éste ponga las primeras "se-
millas" no quiere decir que los posteriores
logros de la diligencia del discípulo le sean
imputables (Cfr. De benef. III, 34).
- . Ejemplos varios confirmadores de la relación
benefactora: Escipión (De benef. III, 33); Eneas,
Antígono, Manlio (De benef. III, 37).
- . Esta doctrina no destruye la veneración debi-

da a los padres:

Haec non destruunt parentum venerationem, nec deteriores illis liberos faciunt, immo etiam meliores; natura enim gloriosa est virtus, et anteire priores cupit. Alacrior erit pietas, si ad reddenda beneficia cum vincendi spe venerit. Ipsis patribus id volentibus laetisque contigerit; quoniam pleraque sunt, in quibus nostro bono vincimur. Unde certamen tam optabile, unde tantam felicitatem parentibus, ut fateantur se ipsos filiorum beneficiis impares? Nisi hoc ita iudicamus, excusationem damus liberis; et illos segniores ad referendam gratiam facimus, quibus stimulos adjicere debemus, et dicere: Hoc agite, optimi juvenes? proposita est inter parentes ac liberos honesta contentio, dederint majora, an receperint. Non ideo vicerunt, quia occupaverunt. Sumite modo animum, qualem decet, et deficere nolite, ut vincatis, optantes. Nec desunt tam pulchro certamini duces, qui ad similia vos cohortentur, ac per vestigia sua ire ad victoriam, saepe jam partam ex parentibus, jubeant. (De benef. III, 36)

Nulla vi verborum, nulla ingenii facultate exprimi potest, quantum opus sit, quam laudabile, quamque nunquam a memoria hominum exiturum, posse hoc dicere: Parentibus meis parui, cessi imperio eorum, sive aequum, sive iniquum ac durum fuit, obsequentem submissumque me praebui: ad hoc unum contumax fui, ne beneficiis vincerer. Certate, obsecro vos, et fusi quoque restituite aciem. Felices, qui vicerint: felices, qui vincentur. Quid eo adolescente praeclarius, qui sibi ipsi dicere poterit: neque enim fas est alteri dicere: Patrem meum beneficiis vici? Quid eo fortunatius senes, qui omnibus ubique praedicabit, a filio se suo beneficiis victum? Quid autem est felicius, quam sibi cedere? (De benef. III, 38).

LIBRO CUARTO

El argumento general del libro puede cifrarse -grosso modo- en estos aspectos más relevantes:

- Nobleza de la virtud y su irreductibilidad con el placer o la utilidad: distanciamiento de Epicuro.
- Excelencia del beneficio, máxima virtud, como lo ratifica la ejemplaridad -paradigmática para los hombres- de los mismos dioses.
- El cálculo en la administración del beneficio y el problema de los beneficios indirectos.

Capítulo I:

- La honestidad es deseable por sí misma:
las consecuencias provechosas, que de ella pudieran seguirse, son adjetivas.

Ex omnibus quae tractavimus, Aebutii Liberalis, potest videri nihil tam necessarium, aut magis, ut ait Sallustius, cum cura dicendum, quam quod in manibus est: An beneficium dare, et invicem gratiam referre, per se res expetendae sint? Inveniuntur qui honesta in mercedem colant, quibusque non placeat virtus gratuita: quae nihil habet in se magnificum, si quidquam venale. Quid enim est turpius, quam aliquem computare quanti vir bonus sit; quum virtus nec lucro invitet, nec absterreat damno adeoque neminem spe ac pollicitatione corrumpat, ut contra in se impendere jubeat, ac saepius in ultro tributis sit? Calcatis utilitatibus ad illam eundum est, quocunque vocavit, quocunque misit, sine respectu rei familiaris: interdum etiam, sine ulla sanguinis sui parcimonia vendendum, nec unquam imperium ejus detrectandum. Quid consequar, inquit, si hoc fortiter, si hoc grate fecero? Quod feceris. Nihil tibi extra promittitur; si quid forte obvenerit commodi, inter accensiones numerabis. Rerum honestarum

pretium in ipsis est. Si honestum per se expetendum est, beneficium autem honestum est, non potest alia ejus conditio esse, quum eadem natura sit. Per se autem expetendum esse honestum, saepe et abunde probatum est. (De benef. IV,1)

Capítulo II:

- Desprecio del hedonismo:

In hac parte nobis pugna est cum Epicureorum delicata et umbratica turba, in convivio suo philosophantium; apud quos virtus voluptatum ministra est. Illis paret, illis ~~deservit~~, illas supra se videt. Non est, inquit, voluptas sine virtute. Sed quare ante virtutem est? De ordine putas disputationem esse? De re tota, et de potestate ejus ambigitur; non est virtus, si sequi potest. Primae partes ejus sunt; ducere debet, imperare, summo loco stare; tu illam jubes signum petere. Quid, inquit, tua refert? et ego sine virtute nego beatam vitam posse constare. Ipsam voluptatem, quam sequor, cui me mancipavi, remota illa, improbo et damno; de hoc uno disputatur, utrum virtus summi boni causa sit, an ipsa summum bonum. Ut hoc unum quaeratur, ordinis tantum existimas mutationem? ista vero confusio est et manifesta caecitas, primis postrema praeferre. Non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate confertur. Contemtrix ejus et hostis est, et longissime ab illa resiliens, labori ac dolori familiarior, virilibus incommodis, quam isti effeminato bono. (De benef. IV,2)

Capítulo III:

- La virtud por excelencia es el beneficio. Está al alcance de todos: si en el dar se buscara provecho, ni los ricos ni los dioses podrían practicarla; tampoco cuantos no necesitasen de ayuda ajena. (Cfr. De benef. IV,5)

Capítulo IV-VIII:

- Paradigma benevolente de la divinidad:
- . Ella prodiga por igual todo cúmulo de bienes: crítica de Epicuro, que niega la relación providente de los dioses con el mundo (Cfr. De benef. IV, 4).
- . Maravillosa descripción de la generosidad ilimitada de los dioses: la profusión de sus dones no es sino el signo de su benevolencia (Cfr. De benef. IV, 5).
- . Contraste entre los beneficios de la divinidad y los de los hombres (Cfr. De benef. IV, 6).
- . Atribuir sus dones a la Naturaleza no es sino un cambio de nombre:

Non dat Deus beneficia! Unde ergo ista quae possides? quae das? quae negas? quae servas? quae rapis? unde haec innumerabilia, oculos, aures, animum mulcentia? unde illa luxuriam quoque instruens copia? (De benef. IV, 5).

Natura, inquit, haec mihi praestat. Non intelligis te, quum hoc dicis, mutare nomen Deo? Quid enim aliud est natura, quam Deus, et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta? (De benef. IV, 7)

Hunc et Liberum patrem, et ^Herculem, ac ^Mercurium nostri putant, Liberum patrem; quia omnium parens sit, quod ab eo primum inventa seminum vis est, consultura per voluptatem. Herculem; quia vis ejus invicta sit, quandoque lassata fuerit operibus editis, in ignem recessura. ^Mercurium; quia ratio penes illum est, numerusque, et ordo, et scientia. (De benef. IV, 8)

Capítulo IX-XI:

- Se "retoma" el problema del "cálculo" en la administración benefactora:
- Respuesta a una objeción; el "cálculo" ¿no implica la caída en el utilitarismo? -No. Este género de "cálculo" obedece a la necesidad de encontrar personas agradecidas, aunque solamente sea con la intención: los hechos pueden caer bajo el arbitrio de la Fortuna. El beneficio ha de buscarse por sí mismo; sin embargo, la prodigalidad con el ingrato no puede ser honesta (Cfr. De benef. IV, 9)
- Lo que importa es la extensión del bien en el mundo, mediante la multiplicación del número de benefactores y agradecidos: valoramos a éstos mirando su alma, no su capacidad de devolución (Cfr. De benef. IV, 10).
- Si no diéramos beneficios mas que para recibir, debiéramos morir intestados. No haríamos beneficios a los náufragos, ni a los extranjeros. Si escogemos al destinatario, es con el objeto de prestar servicio a la virtud. Nuestro juicio del beneficiado no se ha de fundamentar en la esperanza de devolución, el miedo o el placer (Cfr. De benef. IV, 11).

Capítulo XII:

- Se ha de prestar el beneficio, incluso, con riesgo del propio benefactor.

Adeo beneficium utilitatis causa
dandum non est, ut saepe, que-

madmodum dixi, cum damno ac periculo dandum sit. Sic latronibus circumventum defendo, ut tuto transire permittatur: reum gratia laborantem tueor, et hominum potentium factionem in me converto, quas illi detraxero sordes, sub accusatoribus iisdem fortasse sumturus, quum abire in partem alteram possim, et securus spectare aliena certamina; spondeo pro iudicato, et suspensum amici bonis libellum dejicio, creditoribus ejus me obligaturus: ut possim servare proscriptum, ipse proscriptionis periculum adeo. Nemo Tusculanum aut Tiburtinum comparaturus, salubritatis causa, et aestivi secessus, quoto anno emturus sit disputat: quum emerit, tuendum est. Eadem in beneficiis ratio est; nam quum interrogaveris, quid reddat, respondebo, bonam conscientiam. Quid reddit beneficium? dic tu mihi, quid reddat justitia, quid innocentia, quid magnitudo animi, quid pudicitia, quid temperantia? si quidquam praeter ipsas, ipsas non petis. (De benef. IV, 12)

Mundus in quid vices suas absolvit? in quod sol diem extendit et contrahit? Omnia ista beneficia sunt; fiunt enim nobis profutura. Quomodo mundi officium est, circumagere rerum ordinem; quomodo solis, loca mutare, ex quibus oritur, in quae cedat, et haec salutaria nobis facere sine praemio: ita viri officium est inter alia, et beneficium dare. (ibidem).

Capítulos XIII-XVIII:

- Exaltación de la nobleza benefactora:
- Contraposición entre el hedonismo, que languidece el alma, y la administración del beneficio, que la agiliza y sublima (Cfr. De benef. IV, 13).
- Si la utilidad constituyese la esencia del beneficio, haríamos beneficios a los animales que cobamos y a las plantas que cultivamos. Esto es contrario a la sublimidad benefactora (Cfr. De benef. IV, 14).

- . La grandeza del noble certamen benefactor es tal que incita a la reiteración indefinida; su fracaso ocasiona decepción y dolor (Cfr. De benef. IV, 15).
- . ¿Quién se atreverá a negar la belleza del beneficio? ¿Acaso no abomina todo el mundo al hombre ingrato? Prueba irrecusable de la honestidad del beneficio es la universal aceptación del mismo y la seguridad y plenitud con que colma el alma. (Cfr. De benef. IV, 16)
- . Esta aceptación universal alcanza a los mismos ingratos: la naturaleza nos ha dado esta sensibilidad, al igual que el amor a nosotros mismos: por éste el individuo se conserva, por aquélla la sociedad se preserva de la desintegración:

Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur illam, vident. (De benef. IV, 17)

Ut scias, per se expetendam esse grati animi affectionem, per se fugiendam res est ingratum esse: quoniam nihil aeque concordiam humani generis dissociat ac distrahit, quam hoc vitium. Nam quo alio tuti sumus, quam quod mutuis juvamus officiis? hoc uno instructior vita, contraque incursiones subitas munitor est, beneficiorum commercio. Fac nos singulos; quid sumus? praeda animalium et victimae, ac imbecillissimus et facillimus sanguis. Quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis virium est; quaecumque vaga nascuntur, et actura vitam segregem, armata sunt: hominem imbecillitas cingit; non unguium vis, non dentium, terribilem ceteris fecit: nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit, quae illum obnoxium, validissimum facerent, rationem et societatem. Itaque qui par esse nulli posset, si seduceretur, rerum potitur. Societas

illi dominium omnium animalium dedit; societas terris genitum, in alienae naturae transmisit imperium, et dominari etiam in mari iussit. Haec morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solatia contra dolores dedit: haec fortes nos facit, quod licet contra fortunam advocare. Hanc tolle: et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes; tolletur autem, si efficies ut ingratus animus non per se vitandus sit, sed quia aliud illi timendum est. Quam multi sunt enim, quibus ingratis esse tuto licet? Denique ingratum voco, quisquis metu gratus est. (De benef. IV, 18)

Capítulo XIX:

- Nobleza y universalidad del beneficio:

Est ergo aliquid per se expetendum, cuius te ipsa dignitas ducit: id est honestum. Quid est autem honestius, quam gratum esse? hujus vitutis materia tam late patet, quam vita. (De benef. IV, 19)

Capítulo XX-XXVII:

- Reiteraciones y matizaciones complementarias:

- Nuevo género de ingratitud: es ingrato el que al agradecer espera la segunda dádiva; el que devuelve para obtener más. Así, el que visita al enfermo porque ha de hacer testamento se parece a las águilas, que se alimentan de los cuerpos heridos (Cfr. De benef. IV, 20).
- El hombre agradecido, por el contrario, se prenda de la misma rectitud de sus propósitos; hay dos tipos de agradecidos: el que devuelve porque puede y el que, aunque carezca de tal posibilidad, reconoce el bien recibido. Este úl-

- timo no encierra menor nobleza en su ánimo; se parece al diestro piloto, que conoce perfectamente el arte de la navegación aunque haya sido desprovisto de su embarcación; o al músico y al orador consumados, que no tienen ocasión de ejercitar la nobleza de su ingenio; ni éstos últimos son por ello menos artistas ni aquél menos agradecido (Cfr. De benef. IV, 21).
- Rentabilidad inherente a la virtud: es más segura la vida para los buenos y más propicio el juicio de los mejores; la virtud aprovecha, incluso, entre las llamas, pues equilibra el alma y hace que éstas no la erosionen, haciendo brillar más la buena fe (Cfr. De benef. IV, 22).
 - Distingos de escuelas sobre las clases de ingratos. Los potenciales son todos los hombres. Los reales son aquéllos, de entre los primeros, que han desarrollado una especial propensión al vicio (Cfr. De benef. IV, 26).
 - La semilla de la ingratitud está ínsita en todos los hombres; sin embargo, en algunos adquiere un desarrollo superior (Cfr. De benef. IV, 27).

Capítulo XXVIII:

- La administración de los beneficios indirectos:
- La doctrina general es la siguiente: el beneficio, valor supremo, ha de practicarse con discernimiento; no obstante, su nobleza es tal que la conveniencia de favorecer a los dignos hace, a veces, que ciertos beneficios sean extensibles también a los ingratos. De hecho, los dioses reparten -con la intención de favorecer a los buenos- los bienes naturales a todos; lo mismo o-

curre con los bienes de la sabiduría, obra de los genios, como con la medicina y el derecho:

Dii quoque, inquit, multa ingratis tribuunt. Sed illa bonis paraverant: contingunt autem etiam malis quia separari non possunt. Satius est autem, prodesse etiam malis propter bonos, quam bonis deesse propter malos. Ita quae refert, diem, solem, hiemis aestatisque cursus, et media veris autumnique temperamenta, imbres, et fontium haustus, ventorum statos flatus pro universis invenerunt: excerpere singulos non potuerunt. Rex homines dignis dat, congiarium et indignis. Frumentum publicum tam fur quam perjurus et adulter accipiunt, et, sine delectu morum, quisquis incisus est; quidquid aliud eat, quod tanquam civi, non tanquam bono datur, ex aequo boni ac mali ferunt. Deus quoque quaedam munera in universum humano generi dedit, a quibus excluditur nemo: nec enim poterat fieri, ut ventus bonis viris secundus esset, contrarius malis: commune autem bonum erat, patere commercium maris, et regnum humani generis relaxari. Nec poterat lex casuris imbris dici, ne in malorum improborumque rura defluerent. Quaedam in medio ponuntur. Tam bonis quam malis conduntur urbes: monumenta ingeniorum et ad indignos perventura publicavit editio: medicina etiam sceleratis opem monstrat. Compositiones re-mediorum salutarium nemo suppressit, ne sanarentur indigni. In his exiget censuram, et personarum aestimationem, quae separatim tanquam digno dantur: non in his, quae promiscue turbam admittunt. Multum enim refert, utrum aliquem non excludas, an eligas. Jus et furi dicitur: pace etiam homicidae fruuntur: sua repetunt, etiam qui aliena rapuerunt. Percussores et domi ferrum exercentes murus ab hoste defendit: legum praesidio, qui plurimum in illas peccaverunt, protegentur. Quaedam non poterat caeteris contingere nisi universis darentur.

Non est itaque quod de istis disputes,
ad quae publice invitati sumus: illud
quod iudicio meo ad aliquem pervenire
debet, ei quem ingratus sciam, non dabo.
(De benef. IV, 28)

Capítulos XXIX-XXXIII:

- Precisiones complementarias:
- Aunque a los ingratos no se les deban dar beneficios, a no ser indirectamente- sin embargo, hay cosas que se les pueden otorgar a los desagradecidos; éstas son ciertos favores "útiles", pero que no merecen propiamente el nombre de beneficios. Para que merezca algo tal nombre se requieren diversas condiciones: que se dé por amor del que lo recibe, que éste sea merecedor y que el don otorgado tenga cierta entidad para que el receptor, o el donante, experimenten el gozo debido (Cfr. De benef. IV, 29).
- Indirectamente pueden recibir beneficios los indignos, en virtud de la memoria gloriosa de sus predecesores: es una manera de gratificar, en los descendientes, la memoria de los difuntos acreedores a nuestra gratitud. (Cfr. De benef. IV, 30)
- La gratificación también puede, a veces, proceder a los méritos: la divinidad -con perfecto dominio de la perspectiva cósmica- premia cuando el bien de la república lo permite (Cfr. De benef. IV, 31)

Capítulo XXXIV -XXXIX:

- Concesión del beneficio a un destinatario incierto:
- Aunque no se tenga certeza absoluta de la calidad moral del receptor, se ha de otorgar el beneficio: en todos los negocios de la vida funcionamos de i-

gual manera (Cfr. De benef. IV, 33).

- El sabio nunca se equivoca, pues otorga el beneficio de forma condicional (Cfr. De benef. IV, 34).
- Cumplirá las promesas si no cambian las circunstancias en que fueron formuladas. Y ¿qué mayor mutación que la suposición de un destinatario agradecido y la posterior comprobación de su ingratitude? (Cfr. De benef. IV, 35).
- De todas la maneras, cuando se torna ingrato el destinatario, es conveniente analizar la magnitud de lo prometido: si ésta es irrelevante prevalecerá la promesa; en el caso contrario, la confirmación de la ingratitude autoriza, incluso, a solicitar la devolución del favor prestado (Cfr. De benef. IV, 36).
- Ejemplificación de Filipo con Pausanias: cuando se entera el primero de la ingratitude del segundo, le solicita la devolución de lo recibido (Cfr. De benef. IV, 37-38).
- Necesario es también, cuando cambian las circunstancias, valorar el daño propio originado por el cumplimiento de lo prometido (Cfr. De benef. IV, 39).

Capítulo XL:

- La imposibilidad de devolver los beneficios anteriores no es óbice para recibir los nuevos; esta imposibilidad puede deberse a diversas causas; como por ejemplo, la "superioridad" del donante con relación al beneficiado:

Idem etiam illa in quaestione responsum existima, an omnimodo referenda sit gratia, et an beneficium utique reddendum sit. Animum praestare gratum debeo; caeterum aliquando me referre gratiam non patitur mea infelicitas, aliquando felicitas ejus, cui debeo. Quid enim regi, quid pauper diviti reddam? utique

quum quidam recipere beneficium, injuriam judicem, et beneficia sub inde allis beneficiis onerent. Quid amplius in horum personam possum, quam velle? nec enim ideo beneficium novum rejicere debeo, quia nondum prius reddidi. Accipiam tam libenter, quam dabitur; et praebebo me amico meo exercendae bonitatis suae capacem materiam. Qui nova accipere non vult, acceptis offenditur. Non refero gratiam; quid ad rem? non est per me mora, si aut occasio mihi deest, aut facultas. Ille praestitit mihi, nempe quum occasionem haberet, quum facultatem. Utrum bonus vir est, an malus? apud bonum virum bonam causam habeo; apud malum non ago. Ne illud quidem existimo faciendum, ut referre gratiam, etiam invitis his quibus refertur, properemus, et instemus recedentibus. Non est referre gratiam, quod volens acceperis, nolenti reddere. Quidam, quum aliquod illis missum est munusculum, subinde aliud intempestive remittunt, et nihil se debere testantur. Rejiciendi genus est, protinus aliud invicem mittere, et munus munere expungere. Aliquando et reddam beneficium quum possim; quando? si plus mihi detractorus ero, quam illi colliturus; si ille non erit sensurus ullam accessionem recepto eo, quo reddito, mihi multum abscessurum erit. Qui festinat utique reddere, non habet animum grati hominis, sed debitoris. Et ut breviter, qui nimis cito cupit solvere, invitatus debet; qui invitatus debet, ingratus est.

(De benef. IV, 40)

=====

LIBRO QUINTO

Argumento: -Reiteraciones complementarias, fundadas en el dinamismo del dabar; beneficios indirectos, recuerdo de los beneficios recibidos...

- Transitividad de la acción benefactora: imposible reflexividad.
- Imposibilidad del ingrato para ser sujeto del beneficio.
- Casuísticas especiales.

Capítulo I:

- Semblanza moral de Liberal, a quien va dedicado el tratado De beneficiis.
- Valoración crítica de los libros precedentes y significado del resto de la obra:

In prioribus libris videbar consummasse propositum, quum tractassem, quemadmodum dandum esset beneficium, et quemadmodum accipiendum; hi enim sunt hujus officii fines. Quidquid ultra moror, non servio materiae, sed indulgeo; quae quo ducit, sequendum est, non quo invitat. Subinde enim nascetur, quod laceat aliqua dulcedine animum, magis non supervacuum, quam necessarium. Verum quia ita vis, perseveremus, peractis quae rem continebant, scrutari etiam ea, quae, si vis verum, connexa sunt, non cohaerentia; quae quisquis diligenter inspicit, nec facit operae pretium, nec tamen perdit operam. Tibi autem homini natura optimo, et ad beneficia propenso, Liberalis Aebutii, nulla eorum laudatio satisfacit. Neminem unquam vidi tam benignum etiam levissimorum officiorum aestimatorem. Jam bonitas tua eo usque prolapsa est, ut tibi dari putes beneficium, quod ulli datur; paratus es, ne quem beneficii poeniteat, pro ingratis dependere. Ipse usque eo abes ab omni jactatione, usque eo statim vis exonerare quos obligas, ut quidquid in aliquem confers, velis videri non praestare, sed reddere. Ideoque plenius ad te sic data revertuntur; nam fere sequuntur beneficia non reposcentem; et ut gloria fugientes magis sequitur, ita fructus beneficiorum gratius respondet illis, per quos etiam esse ingratis licet. Per te vero non est mora, quo minus beneficia qui acceperunt, ultro repetant; nec recusabis conferre alia, et suppressis dissimulatisque plura ac majora adjicere. Propositum optimi viri et ingentis animi est, tam diu ferre ingratum, donec feceris gratum. Nec te ista ratio decipiet; succumbunt vitia virtutibus, si illa non cito odisse properaveris. (De benef. V, 1)

Capítulos II-VI: - Recapitulación de lo precedente:

- El varón bueno no es vencido nunca, dada la disposición magnánima de su voluntad (Cfr. De benef.V,2)
- Comparación entre los usos y costumbres de los Lacedemonios y el hombre agradecido: los Lacedemonios prohibían a sus ciudadanos los combates del "pancaracio" y del "cesto", ya que en ellos se decidía la victoria por el resultado de los combates; no les gustaba este género de derrotas. El hombre bueno tampoco quiere ser vencido en el noble certamen benefactor (Cfr. De benef.V,3)
- Superioridad de Diógenes sobre Alejandro: el primero renunciaba a cosas superiores a las que le pudiera otorgar el macedonio; éste desprecio reflejaba su dominio moral sobre ellas: tan grande no era el poder de Alejandro. Al mismo horizonte metafísico-moral pertenece la claritas y el benè-facere (Cfr. De benef.V,4)
- Nuestros beneficios mayores proceden de los padres; sin embargo, cuando empezamos a tomar conciencia de ello, la Fortuna se los lleva; no obstante, la voluntad constantemente agradecida de los hijos equilibra la balanza (Cfr. De benef.V,5)
- Insolencia de Alejandro, que se consideraba insuperable en los beneficios; fué vencido, sin embargo, por el desprendimiento de Diógenes (Cfr. De benef.V,6)

Capítulo VII-XI:

- Transitividad de la relación benefactora:
- . Superación de la doctrina tradicional estoica, basada en la reflexibilidad de los lenguajes objeto (Cf. De benef. V, 7). Séneca salta al plano meta-lingüístico relacional:

Natura sibi debet? Natura prius est, ut quis debeat, deinde ut gratiam referat; debitor non est sine creditore, non magis quam maritus sine uxore, aut sine filio pater. Aliquis dare debet, ut aliquis accipiat; non est dare, nec recipere, in dexteram manum de sinistra transferre. Quomodo nemo se portat, quamvis corpus suum moveat et transferat; quomodo nemo, quamvis pro se dixerit, affuisse sibi dicitur, nec statum sibi tanquam patrono ponit; quomodo, si aeger cum cura sua convaluit, mercedem a se non exigit; sic in omni negotio, etiam quum aliquid prodesse sibi fecerit, non tamen debet referre gratiam sibi, quia non habebit, cui referat. Ut concedam aliquem dare sibi beneficium, dum dat, et recipit; ut concedam aliquem a se accipere beneficium, dum accipit, reddit. Domi, quod aiunt, versura sint, et velut lusorium nomen statim transit. Neque enim alius dat quam qui accipit, sed unus atque idem. Hoc verbum: Debere, non habet nisi inter duos locum; quomodo ergo in uno consistit, qui se obligando liberat? Ut in orbe ac pila nihil est imum, nihil summum, nihil extremum, nihil primum, quia motu ordo mutatur, et quae sequebantur praecedunt, et quae occidebant oriuntur, omnia quomodocumque ierunt, in idem revertuntur; ita in homine existima fieri; quum in multa mutaveris, unus est. Caecidit se; injuriarum cum quo agat non habet: alligavit et clausit; de vi non tenetur: beneficium sibi dedit; protinus danti reddidit. Rerum natura nihil dicitur perdere, quia quidquid illi avellitur, ad illam redit; nec perire

quidquam potest, quod quo excidat non habet; sed eodem revolvitur unde discedit. Quid simile, inquit, habet hoc exemplum propositae quaestioni? Dicam. Puta te ingratum esse; non peribit beneficium, habet illud qui dedit; puta te recipere nolle; apud te est, antequam redditur. Non potes quidquam amittere, quia quod detrahitur, nihilominus tibi acquiritur. Intra te ipsum orbis agitur: accipiendo das; dando accipis. (De benef.V,8)

- La beneficencia propia obedece al instinto; sin embargo, la benevolencia "dialógica" procede de la voluntad; lo que constituye generosidad para con el prójimo, cuando se hace a sí mismo es naturaleza.

(Cfr. De benef.V,9)

- "Analogía" de la relación benefactora "dialógica" con el contrato de "compra-venta" (Cfr. De benef.V,10)
- El beneficio se da en un momento y se devuelve en otro; quien se da a sí mismo no se quita nada: en eso no consiste la grandeza del beneficio (Cfr. De benef.V,11)

Capítulos XII-XIV:

- El hombre depravado como sujeto del beneficio:
- ¿Puede el malo recibir beneficios?
Posición de Séneca: - En principio dada su maldad todo lo corrompe y no puede llegar a él ningún bien.
(Cfr. De benef.V,12)
- Sin embargo, puede recibir ciertas cosas, que se parecen a los beneficios: dinero, vestidos, honores y la misma vida; si a ellos no se muestra agradecido merece la calificación de "ingrato" por "analogía": "el que defrauda la apariencia de beneficio es tan ingrato como el envenenador que confecciona un narcótico pensando que es un tóxico muy fuerte" (De benef.V,13)

- Posición de Cleantes:- El acto es la ejecución y exteriorización de la maldad; no su comienzo. Consiguientemente el malo es ya ingrato antes de recibir el beneficio(Cfr.De benef.V,14)
- Matiz especial:el agradecido debe gratitud al malo por los bienes"aparentes" que de él recibía(Cfr.De benef.V,1).

Capítulos XV-XVII:

- Horrores de la ingratitud y su difusión:

Quid ergo? non sunt? non undique humano generi convicium fit? non publica querela est, beneficia perisse, et paucissimos esse, qui de benemerentibus non invicem pessime mereantur? Nec est quod hanc tantum nostram murmurationem putes, pro pessimo pravoque numerantium, quidquid citra recti formulam cecidit. Ecce nescio qui non ex philosophorum domo clamat; ex medio conventu populos gentesque damnatura vox mittitur:

"Non hospes ab hospite tutus, non socer a genero; fratrum quoque gratia rara est:imminet exitio vir conjugis, illa mariti".

Hoc jam amplius est; beneficia in scelus versa sunt;et sanguini eorum non parcitur, pro quibus sanguis fundendus est. Gladio, ac venenis beneficia sequimur; ipsi patriae manus afferre, et fascibus suis illam premere, potentia ac dignitas est. Humili se ac depresso loco putat stare, quisquis non supra rempublicam stetit. Accepti ab illa exercitus in ipsam convertuntur, et imperatoria concio est: Pugnae contra conjuges, pugnae contra liberos; aras, focos, penates, armis incessite. Qui ne triumphaturi quidem intrare urbem injussu senatus deberetis, quibusque exercitum victorem reducentibus curia extra muros praeberetur; nunc civibus caesis, perfusi cruore cognato, urbem subrectis intrate vexillis. Obmutescat inter militaria signa libertas;et ille victor pacatorque gentium populus, remotis procul bellis, omni terrore compresso, intra muros obsessus, aquilas suas horreat.(De benef.V,15)

- . Ingratos fueron también Corionalo, Mario Sula, Cn. Pompeyo, Antonio... (Cfr. De benef. V, 16)
- . A su vez, la República fue igualmente ingrata con los ciudadanos; se recuerdan los casos de Camilo, Escipión, Rutilio, Catón... (Cfr. De benef. V, 17)
- . Con frecuencia la ingratitud se ejerce con los mismos dioses (Cfr. De benef. V, 17)

Capítulo XVIII-XXV:

- Matizaciones adicionales:

- . Corresponde la gratitud a aquellos a quienes el beneficio va dirigido en primera instancia; de lo contrario, la obligación de gratitud se extendería al infinito, con lo cual sería inviable.

Sin embargo, los afectados indirectamente harán bien si dan alguna señal del beneficio recibido: el que da el beneficio, aunque sea indirectamente, predispone mi voluntad para comenzar con fortuna favorable el ciclo benefactor (Cfr. De benef. V, 18-19)

- . Beneficiar a uno contra su voluntad -si está desviada del bien- es dejarle obligado.

Beneficiar conforme a su voluntad, conculcando el deber y no haciendo el bien, no es hacer beneficio.

Beneficiar con algo no útil, pero digno, es auténtico beneficio, siempre que se haga con auténtico calor personal hacia el destinatario.

Cuando la desgracia obliga, es útil y lícito recordar los beneficios dados. (Cfr. De benef. V, 20)

- . Tal recordatorio no es una reivindicación; es un aviso a los agradecidos potenciales. Si no lo son ni siquiera haremos mención al bien otorgado.

Tales reclamaciones son de particular interés tratándose de morosos -no ingratos-, al objeto de estimular en ellos el agradecimiento y desviarlos de la caída en el detestable vicio de la ingratitud (Cfr. De benef. V, 21-22)

- De todas las maneras, tales requerimientos han de hacerse con discreción y sin agravio; pero no hay que abstenerse de ellos para actualizar y multiplicar en la sociedad humana el número de los agradecidos (Cfr. De benef. V, 23)
- Ejemplo esclarecedor de un veterano soldado de César, que le evoca, con motivo de un pleito vecinal, los servicios prestados en campamento. (Cfr. De benef. V, 24)
- No es diferente el comportamiento seguido por los sacerdotes con los dioses:

Deos, quorum notitiam nulla res effugit, regamus; et illos vota non exorant, sed admonent. Diis quoque, inquam, Homericus ille sacerdos allegat officia, et aras religiose cultas. Moneri velle ac posse, secunda virtus est, et quo obsequentes facias, parere. Huc illuc fraenis leviter motis flectendus est paucis animus, sui rector optimus. Proximi sunt, qui admoniti in viam redeunt. His non est dux detrahendus. Opertis oculis inest acies, sed sine usu, quam lumen a diis immissum ad ministeria sua evocat. Instrumenta cessant, nisi illa in opus suum artifex moverit. Inest interim animis voluntas bona; sed torpet, modo deliciis ac situ, modo officii inscitia. Hanc utilem facere debemus; nec irati relinquere in vitio, sed ut magistri puerorum discen- tium, patienter ferre offensationes memo- riae labentis. Quae, quemadmodum saepe sub- jecto uno aut altero verbo, ad contextum reddendae orationis adducta est, sic ad re- ferendam gratiam admonitione revocanda est.

(De benef. V, 25)

LIBRO SEXTO

Argumento: Tratado y estudiado exhaustivamente el tema central, Séneca, fundamentado en el dinamismo del dabar, se implica por gusto en cuestiones sutiles.

Capítulo I:

- Distinta utilidad de las sutilezas dialécticas:

Quaedam, Liberalis, virorum optime, exercendi tantum ingenii causa quaeruntur, et semper extra vitam jacent; quaedam et dum quaeruntur, oblectamento sunt, et quaesita usui. Omnium tibi copiam faciam; tu illa utcumque tibi visum erit, aut peragi jubeto, aut ad explicandum ludorum ordinem induci. Hi quoque, si abire protinus jusseris, nonnihil actum erit: nam etiam quod discere supervacuum est, prodest cognoscere (De benef. VI, 1)

Capítulo II:

- Permanencia del beneficio:

An beneficium eripi possit, quaesitum est. Quidam negant posse; non enim res est, sed actio: quomodo aliud est munus, aliud ipsa donatio, aliud qui navigat, aliud navigatio. Et quamvis aeger non sit sine morbo, non tamen idem est aeger et morbus: ita aliud est beneficium ipsum, aliud, quod ad unumquemque nostrum beneficium pervenit. Illud incorporale est, irritum non sit; materia vero ejus huc et illuc jactatur, et dominum mutat. Itaque quum eripis, ipsa rerum natura revocare quod dedit non potest. Beneficia sua interruptit, non rescindit. (De benef. VI, 2)

Capítulo III:

- No se posee más bien que aquél que se realizó.
- ¿Cómo hacer propios los bienes de la Fortuna?
Simplemente, dándolos:

Egrege mihi videtur M. Antonius apud Rabirium poetam, quum fortunam suam transeuntem alio videat, et sibi nihil relictum, praeter jus mortis, id quoque si cito occupaverit, exclamare: Hoc habeo, quodcunque dedi! O quantum habere potuit, si voluisset! Haec sunt divitiae certae, in quacunque sortis humanae levitate uno loco permansurae; quae quo majores fuerint, hoc minorem habebunt invidiam. Quid tanquam tuo parcis? Procurator es. Omnia ista quae vos tumidos, et supra humana elatos oblivisci cogunt vestrae fragilitatis, quae ferreis claustris custoditis armati, quae ex alieno sanguine rapta vestro defenditis; propter quae classes cruentaturas maria deducitis, propter quae quasatis urbes(...) propter quae ruptis toties affinitatis, amicitiae, collegii foederibus, inter contententes duos terrarum orbis elisus est; non sunt vestra; in depositi causa sunt, jam jamque ad alium dominum spectantia, aut hostis ista, aut hostilis animi successor, invadet. Quaeris quomodo illa tua facias? dono dando. Consule ergo rebus tuis, et certam tibi earum atque inexpugnabilem possessionem para, honestiores illas non solum, sed tutiores factururus; illud quod suspicis, quo te divitem ac potentem putas, quamdiu possides, sub nomine cordido jacet. Domus est, servus est, nummi sunt: quum donasti, beneficium est. (De benef. VI, 3)

Capítulos IV-VI:

- Los beneficios estragados:
 - Causas: Si el arrepentimiento vino detrás del con.
 - Si se dio por exclusivo beneficio propio.
 - Si el don fue acompañado de engreimiento.
 - Cuando el beneficio va acompañado de un daño igual o mayor. (Cfr. De benef. VI, 4)
 - Matización: No es que el beneficio desaparezca en tales circunstancias, pero la gratitud relativa se anula (Cfr. De benef. VI, 5)

- Contraste: Ocurre distintamente en las relaciones jurídicas, donde el juez separa las partes; en las relaciones de benevolencia uno mismo es el juez y hace la separación de ambas partidas (Cfr. De benef. VI,6)

Capítulos VII-XI:

- Gratitud debida al beneficio contrario a la voluntad del donante:
- ¿Debemos algo a la persona que nos benefició contra su voluntad?

La cuestión se desdobra:

Primero: ¿Tenemos deuda con quien nos benefició sin quererlo?

Segundo: ¿Y con quien lo hizo sin saberlo?

La respuesta a la primera cuestión es negativa: tampoco debemos gratitud a los ríos, los árboles o los vientos...; el beneficio, para ser tal, ha de nacer de la voluntad benefactora, no sólo general, sino individual y concreta. (Cfr. De benef. VI,7)

- La respuesta a la segunda cuestión se deduce de la explicación precedente: "Es posible que uno reciba un beneficio sin saberlo, pero no es posible realizarlo sin conocerlo" (Cfr. De benef. VI,8)

- Matización y contraste:

- Para deber un beneficio no basta que se haya querido dar, hace falta haber recibido.
- En cambio, para no deberlo basta que no se haya querido dar, aunque se haya recibido independientemente de la voluntad del donante.
- La deuda nace, pues, de la resultancia de la voluntad y de la Fortuna (Cfr. De benef. VI,10)

- . Ejemplificación de la doctrina expuesta con el comportamiento de los esclavos enviados por Cleantes para encontrar a Platón (Cfr. De benef. VI, 11)

Capítulos XII-XVII:

- Diferencia entre el beneficio y el negocio.
- . El beneficio realizado con exclusivo interés propio no origina deuda de gratitud (Cfr. De benef. VI, 12)
- . Es diferente la situación en la cual no se da tal exclusividad: es el colmo de la ingratitud reconocer exclusivamente la categoría de beneficio a aquello que exige sacrificio al donante:

Rursus non sum tan iniquus, ut nihil ei debeam, qui quum mihi utilis esset, fuit et sibi. Non enim exigo, ut sine respectu sui mihi consulat: immo etiam opto, ut beneficium mihi datum, vel magis danti profuerit: dummodo id qui dabat, duos intuens dederit, et inter me seque dividerit. Licet id ipse ex maiore parte possideat, si modo me in consortium admisit, si duos cogitavit: ingratus sum, non solum injustus, nisi gaudeo hoc illi profuisse, quod proderat mihi. Summae malignitatis est, non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo affecit. Aliter illi, qui beneficium dat sua causa, respondebo. Usus me, quare potius te mihi profuisse dices, quam me tibi? Puta, inquit, aliter fieri non posse me magistratum, quam si decem captos cives ex magno captivorum numero redemero: nihil debebis mihi, quum te servitute ac vinculis liberavero? atqui mea id causa faciam. Adversus hoc respondeo. Aliquid istic tua causa facis, aliquid mea. Tua, quod redimis; tibi enim ad utilitatem tuam satis est quoslibet redemisse. Itaque debeo, non quod redimis me, sed quod eligis; poteras enim et alterius redemptione idem consequi, quod mea. Utilitatem rei partiris mecum, et me in beneficium recipis, duodus profuturum. Praefers me aliis: hoc totum mea causa facis. Itaque si praetorem te factura esset decem captivorum redemptio, decem autem soli captivi essemus, nemo quidquam tibi deberet ex nobis: quia nihil haberes, quod cui-

.quam imputares, a tua utilitate seductum.
Non sum invidus beneficii interpres, nec
desidero illud mihi tantum dari, sed et
tibi (De benef. VI,13)

El análisis precedente es perfectamente trasladable a los diversos ámbitos de la vida humana. Con la misma claridad y distinción diferencia Séneca el negocio del beneficio (Cfr. De benef. VI,14,15,16,17): no son beneficios los intercambios comerciales, ni aún en el supuesto de que las mercancías sean imponderables y su valor esté muy por encima del dinero; normalmente el que comercia tasa su producto con arreglo a la "ley de la oferta y la demanda": la excelencia de la mercancía no depende del vendedor. En tales ocasiones conviene diferenciar tres aspectos:

- a) Excelencia natural de ciertas cosas.
- b) Valor de comercialización.
- c) Forma del intercambio (amistosa o impersonal)

Este tercer punto constituye el fundamento potencial de la relación benefactora, siendo extensible y generalizable a los más diversos campos: ejercicio de la medicina, intercambio de conocimientos, educación, navegación, administración de servicios ...

Séneca en los pasajes citados (De benef. VI,14,15,16,17) es perfectamente consecuente con las matizaciones establecidas en el último fragmento transcrito.

Capítulos XVIII-XX:

- Correspondencia debida a los beneficios colectivos:
- . Obligan colectiva pero no individualmente (De benef. VI,18)
- . Cada cual debe sentirse obligado con la parte alícuota. (Cfr. De benef. VI,19)
- . Quien me beneficia a mí por beneficiarse a sí mismo, no me hizo beneficio alguno sino que me hizo instrumento de su conveniencia (Cfr. De benef. VI,20)

Capítulos XXI-XXIV:

- Apología del "hábito" benefactor.

Sciam, inquit, solem ac lunam nobis velle prodesse, si nolle potuerint; illis autem non licet non moveri; ad summam, consistent, et opus suum intermittant! Hoc vide quod modis refellatur. Non ideo minus vult, qui non potest nolle: immo maximum argumentum est firmæ voluntatis, ne mutari quidem posse. Vir bonus non potest non facere, quod facit: non enim erit bonus, nisi fecerit; ergo nec bonus vir beneficium dat, quia facit quod debet; non potest autem non facere, quod debet. Præterea multum interest, utrum dicas: Non potest hoc non facere, quia cogitur; an, non potest nolle. Nam si necesse est illi facere, non debeo ipsi beneficium, sed cogenti. Si necesse est illi velle ob hoc, quia nihil habet melius quod velit, ipse se cogit. Ita quod tanquam coactio non deberem, tanquam cogenti debeo. (De benef. VI, 21)

- Paradigma benefactor de la divinidad:

Adjice nunc, quod non externa cogunt deos, sed sua illis in legem æterna voluntas est; statuerunt quæ non mutarent. Itaque non possunt videri facturi aliquid, quævis nolint; quia quidquid desinere non possunt perseverare voluerunt; nec unquam primi consilii deos poenitet. Si ne dubio stare illis et desciscere in contrarium, non licet; sed non ob aliud, quam quia vis sua illos in proposito tenet; nec imbecillitate permanent, sed quia non libet ab optimis aberrare; et sic ire decretum est. In prima autem illa constitutione, quum universa disponent, etiam nostra viderunt, rationemque hominis habuerunt. Itaque non possunt videri sua tantum causa decurrere, et explicare opus suum, quia pars operis sumus et nos. Debemus ergo et soli, et lunæ, et ceteris coelestibus beneficium, quia, etiamsi potiora illis sunt, in quæ oriuntur, nos tamen

in maiora ituri juvant. Adjice, quod ex destinato juvant; ideoque obligati sumus, qui non in beneficium ignorantium incidimus, sed haec quae accipimus, accepturos scierunt.

(De benef. VI, 23)

- Paradigma paterno: su voluntad benefactora se impone, con frecuencia, también por, la fuerza de la ley natural; ello no es óbice al carácter benefactor de sus actuaciones y nuestra gratitud correlativa:

Non vides, quemadmodum teneram liberorum infantiam parentes ad salubrium rerum patientiam cogant? Flentium corpora, ac repugnantium, diligenti cura fovent: et, ne membra libertas immatura detorqueat, in rectum exitura constringunt; et mox liberalia studia inculcant, adhibito timore nolentibus. Ad ultimum, audacem juventam frugalitati, pudori, moribus bonis, si parum sequitur, coactam applicant. Adolescentibus quoque, ac jam potentibus sui, si remedia metu aut intemperantia rejiciunt, vis adhibetur ac servitus. Itaque beneficiorum maxima sunt, quae a parentibus accipimus, dum aut nescimus, aut nolumus. (De benef. VI, 24)

Capítulos XXV-XXVII:

- Sobre la excesiva diligencia en el retorno de los beneficios:
- . Casi identificados andan el odio y el amor insano: no es gratitud desear males a los benefactores para poder descargarse de la propia deuda (Cfr. De benef. VI, 25).
- . El no haber sufrido heridas es preferible a cerrar posteriormente las cicatrices: los que desean males a los amigos les prestan un flaco servicio, aunque sea para administrarles el remedio (Cfr. De benef. VI, 26)

- . Mucho mejor es una voluntad honesta que el pagar por malos caminos (Cfr. De benef.VI,27)
- . Se ha de desear pagar el beneficio cuando sea necesario, pero no que sea necesaria la desgracia o el peligro para desquitarse luego (Cfr. De benef.VI,28)

Capítulos XXIX-XXXI:

- ~~Su~~susceptibilidad de los poderosos a la desgracia y, consiguientemente, al beneficio:

Neminem tam alte secunda possuerunt, ut non illi eo magis amicus desit, quia nihil absit (De benef.VI,29)

- . El máximo beneficio es decirles la verdad:

Quin potius eum potentem esse velis, cui plurimum debes, et beatum? Quid enim, ut dixi, vetat, te referre etiam summa felicitate praeditis gratiam, cujus plena tibi occurret et varia materia? Quid? tu nescis debitum etiam locupletibus solvi? Nec te invitum dstringam. Omnia sane excluserit opulenta felicitas; monstrabo tibi, cujus rei inopia laborent magna fastigia, quid omnia possidentibus desit. Scilicet ille, qui verum dicat, et hominem inter mentientes stupentem, ipsaque consuetudine pro rectis blanda audiendi, ad ignorantiam veri perductum, vindicet a consensu contentoque falsorum. Non vides, quemadmodum illos in praecepta agat extincta libertas, et fides in obsequium servile submissa, dum nemo ex animi sententia suadet, dissuadetque, sed adulandi certamen est, et unum amicorum omnium officium, una contentio, quis blandissime fallat? Ignoravere vires suas, et dum se tam magnos, quam audiunt, credunt, attrahere supervacua, et in discrimen rerum omnium perventura bella; utilem et necessariam rupere concordiam; secuti iram, quam nemo revocabat, multorum sanguinem hauserunt, fusuri novissime suum, dum

vindicant inexplorata pro certis, flectique non minus existimant turpe quam vinci, et perpetua credunt, quae in summum perducta maxime nutant. Ingentia super se ac suos regna fregerunt, nec intellexerunt, in illa scena, et vanis et cito diffluentibus bonis refulgente, ex eo tempore ipsos nihil non adversi expectare debuisse, ex quo nihil veri audire potuerunt (De benef. VI, 30).

- Ejemplificación de la doctrina expuesta con la actuación de Demarato frente a Jerjes: tan sólo él se atreve a decir la verdad al emperador; posteriormente es galardonado con honores reales... (Cfr. De benef. VI, 31)
- Costumbre de los reyes es abandonar lo presente y atribuir verdad tan sólo a aquéllos de los cuales ya no hay posibilidad de oírlo: esto hace mucho más valioso el gratificar con ella al bienhechor poderoso (Cfr. De benef. VI, 32)

Capítulos XXXIII-XXXIV:

- Panegírico de la amistad:

Nescis quantum sit pretium amicitiae, si non intelligis multum tibi ei daturum, cui dederis amicum, rem non domibus tantum, sed seculis raram; quae non aliubi magis deest, quam ubi creditur abundare.

(De benef. VI, 33)

Ad quemcumque itaque istorum veneris, quorum salutatio urbem concutit, scito, etiam si animadverteris obsessos ingenti frequentia vicos, et commeantium in utramque partem catervis itinera compressa, tamen venire te in locum hominibus plenum, amicis vacuum. In pectore amicus, non in atrio quaeritur; illo recipiendus est, illic retinendus, et in sensus recondendus. Hoc doce gratus es. (De benef. VI, 34)

Capítulos XXXV-XLIII:

- Reiteraciones matizadoras de la gratitud prematura:
- . Conviene saber estar en deuda con los amigos y no desearles desgracias para socorrerlos. (Cf. De benef.VI,35)
- . Nadie llamaría piadoso a Eneas si hubiese deseado la caída de su patria para poder socorrer a su padre (Cfr. De benef.IV,36)
- . Preclaros ejemplos de Calístrato y Rutilio, que no desearon ningún mal a la República para poder retornar del destierro (Cfr. De benef.VI,37).
- . Los malos deseos fueron siempre sancionados por todos los pueblos. (Cfr. De benef.VI,38)
- . Aunque tal sanción no se materializase en el castigo, siempre fueron desaprobados (Cfr. De benef.VI,39)
- . Si los malos deseos nunca fueron aceptados en las situaciones de normalidad, muchísimo menos tratándose de benefactores (Cfr. De benef.VI,40).
- . El primer "derecho" del benefactor es elegir el momento de ser correspondido: no hay que avergonzarse de "deber" cuando la fortuna le es propicia (Cfr. De benef.VI,41)

...non minoris est animi beneficium debere, quam dare: eo quidem operosius hoc quam illud, quo majore, diligentia custodiuntur accepta, quam dantur. Itaque non est trepidandum, quam cito reponamus nec procurrandum intempestive, quia aeque delinquit, qui ad referendam gratiam suo tempore cessat, quam qui alieno properat. Positum est illi apud me: nec illius nomine, nec meo timeo. Bene illi cautum est; non potest hoc beneficium perdere, nisi mecum, immo ne mecum quidem. Egi illi gratias, id est, retuli. (De benef.VI,43)

LIBRO SEPTIMO

Argumento: Prosigue en los primeros capítulos el "tema generoso" -en la forma y manera planteado anteriormente- para descender luego a concreciones particulares.

Las constantes reiteraciones senecanas no son tales, si aceptamos el presupuesto estoico-semítico del dinamismo del dabar.

Capítulos I-III:

- Presentación inicial:

Bonum, mi Liberalis, habeas animum volo:
In manibus terrae. Non hic te carmine longo, atque per ambages et longa exorsa tenebo.
Reliqua hic liber cogit, et exhausta materia, circumspicio, non quid dicam, sed quid non dixerim. Boni tamen consules quicquid superest, quum tibi superfuerit. Si voluissem lenocinari mihi, debuit paulatim opus crescere, et ea pars in finem reservari, quam quilibet etiam satiatum appeteret. Sed quidquid maxime necessarium erat, in primum congessi: nunc si quid effugit, recolligo. Nec, mehercule, si me interrogas, nimis ad rem existimo pertinere, ubi dicta sint quae regunt mores, persequi cetera, non in remedium animi, sed in exercitationem ingenii inventa.

(De benef. VII, 1)

- Sentido de la sabiduría:

Egregie enim hoc dicere Demetrius Cynicus, vir meo iudicio magnus, etiamsi maximis comparetur, solet: "Plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum. Quemadmodum, inquit, magnus luc-

tator est, non qui omnes numeros nexus-
que perdidicit, quorum usus sub adversa-
rio rarus est, sed qui in uno se aut al-
tero bene et diligenter exercuit, et eo-
rum occasiones intentus exspectat: nec enim
refert, quam multa sciat, si scit quantum
victoriae satis est; sic in hoc studio mul-
ta delectant, pauca vincunt. (De benef. VII, 1)

Involuta veritas in alto latet. Nec de ma-
lignitate naturae queri possumus: quia nu-
llius rei difficilis inventio est, nisi cu-
jus hic unus inventae fructus est, invenis-
se. Quidquid nos meliores beatosque factu-
rum est, aut in aperto, aut in proximo po-
suit. Si animus fortuita contempsit, si se
supra metum sustulit, nec avida spe infini-
ta complectitur, sed didicit a se petere di-
vitiis; si deorum hominumque formidinem eje-
cit, et scit non multum esse ab homine ti-
mendum, a Deo nihil; si contemptor omnium,
quibus torquetur vita, dum ornatur, eo per-
ductus est, ut illi liqueat, mortem nullius
mali esse materiam, multorum finem; si ani-
mum virtuti consecravit, et, quacumque vo-
cat illa, planum putat; si, sociale animal
et in commune genitus, mundum ut unam om-
nium domum spectat, et conscientiam suam
diis aperit, semperque tanquam in publico
vivit, se magis veritus quam alios, subduc-
tus ille tempestatibus, in solido ac sere-
no stetit, consummavitque scientiam utilem,
atque necessariam; reliqua oblectamenta o-
tii sunt. Licet enim jam in tutum retracto
animo, ad haec quoque excurrere, cultum,
non robur, ingeniis afferentia.

(De benef. VII, 1)

Haec Demetrius noster utraque manu tenere
proficientem jubet; haec nusquam dimitte-
re, immo affigere et partem sui facere, eo-
que quotidiana meditatione perducere, ut sua
sponte occurrant salutaria, et ubique ac
statim desiderata praesto sint, et sine mo-
ra ulla veniat illa turpis honestique dis-
tinctio, sciatque nec malum esse ullum nisi
turpe, nec bonum nisi honestum. Hac regula
vitae operat distribuat: ad hanc legem et
agat cuncta, et exigat: miserrimosque morta-
lium judicet, in quantiscumque opibus reful-
gebunt, ventri ac libidini deditos, quorum
animus inertis otio torpet. (De benef. VII, 2)

- El sabio, que desprecia los bienes de la Fortuna y no sirve a la ambición, es el más feliz de todos los hombres; a esta actitud del sabio se opone la avaricia, que no fue patrimonio exclusivo de Alejandro; Ciro, Cambises y los reyes persas son evocados por Séneca para ilustrar los vastos dominios de tal vicio (Cfr. De benef. VII, 3)

Capítulos IV-VII:

- Cuestión complementaria:

- . ¿Es posible hacer beneficio al sabio, siendo todo de su propiedad?

Se contesta afirmativamente, en función de la distinción siguiente: existen tres tipos de propiedad: moral, jurídica y real; la propiedad del sabio sobre la totalidad es sólo del primer orden... (Cfr. De benef. VII, 4)

- . Recuerdo de los usos vigentes sobre el alquiler de esclavos, campos e inmuebles para esclarecer la doctrina precedente. (Cfr. De benef. VII, 5)
- . Con idéntica finalidad se recurre a las obras de Cicerón y César, diferenciando diversos títulos de propiedad (Cfr. De benef. VII, 6)
- . Traslación de la doctrina expuesta a los planos de la religión y la moral (Cfr. De benef. VII, 7)

Capítulos VIII-XI:

- Nueva apología de la egregia figura del cínico Demetrio y ratificación de la doctrina precedente:

Ergo quum animum sapientis intuemur potentem omnium, et per universa dimissum, omnia illius esse dicimus, quum ad hoc jus quotidianum, si ita res tulerit, capite censebitur. Multum interest, possessio ejus animi

magnitudine aestimetur, an censu: haec universa habere, de quibus loqueris, abominabitur. Non referam tibi Socratem Chrysippum, Zenonem, et ceteros magnos quidem viros, majores quidem, quia in laudem vetustorum invidia non obstat. Paulo ante Demetrium retuli, quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet, nec illum a nobis corrumpi, nec nos ab illo corripui posse: virum exactae, licet neget ipse, sapientiae; firmaeque in his, quae proposuit, constantiae; eloquentiae vero ejus, quae res fortissimas deceat, non concinnatae, nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout impetus tulit, res suas prosequentis. Huic non dubito, quin Providentia et talem vitam, et talem dicendi facultatem dederit, ne aut exemplum seculo nostro, aut convicium deesset.

(De benef. VII, 8)

Demetrio si res nostras aliquis deorum possidendas velit tradere sub lege certa, ne liceat donare, affirmaverim repudiatum, dicturumve: "Ego vero me ad istud inextricabile pondus non alligo, nec in altam faecem rerum hunc expeditum hominem dimitto. Quid ad me defers populorum omnium mala! quae nec daturus quidem acciperem: quoniam multa video, quae me donare non deceat. Volo sub conspectu meo ponere, quae gentium oculos regumque praestringunt! volo intueri pretia sanguinis, animarumque vestrarum? Prima mihi luxuriae spolia propone; sive illa vis per ordinem expandere, sive, ut est melius, in unum acervum dare. Video elaboratam scrupulosa distinctione testudinem, et foedissimorum pigerrimorumque animalium testas, ingentibus pretiis emptas, in quibus ipsa illa quae placet varietas, subditis medicamentis, in similitudinem veri coloratur. Video istic mensas, et aestimatum lignum senatoris censu, eo pretiosius, quo illud in plures nodos, arboris infelicitas torsit. Video istic crystallina, quorum accendit fragilitas pretium; omnium enim rerum voluptas apud imperitos, ipso quo fugare debet pericu-

lo, crescit. Video murrhima pocula; parum scilicet luxuria magno fuerit, nisi quod vomant, capacibus gemmis inter se pronuntiaverint. Video uniones, non singulos singulis auribus comparatos: jam enim exercitatae aures oneri ferendo sunt: junguntur inter se, et insuper alii binis superponuntur: non satis muliebris insania viros subjecerat, nisi bina ac terna patrimonia auribus singulis pependissent. Video sericas vestes, si vestes vocandae sunt, in quibus nihil est quo defendi aut corpus, aut denique pudor possit: quibus sumptis, mulier parum liquido, nudam se non esse jurabit. Haec ingenti summa, ab ignotis etiam ad commercium gentibus arcessuntur, ut matronae nostrae, ne adulteris quidem, plus sui in cubiculo, quam in publico ostendant.

(De benef. VII, 9)

"Quid agis avaritia? quot rerum caritate aurum tuum victum est? omnia ista quae retuli in majore honore pretioque sunt. Nunc volo tuas opes recognoscere, laminas utriusque materiae, ad quas cupiditas nostra caligat. At mehercule terra, quae quicquid utile futurum nobis erat protulit, ista defodit et meruit, et ut noxiosis rebus ac malo gentium in medium prodituris, toto pondere incubuit. Video ferrum ex iisdem tenebris esse prolatum, quibus aurum et argentum: ne aut instrumentum in caedes mutuas deesset, aut pretium. Et adhuc ista aliquam materiam habent; est in quo errorem oculorum animus subsequi possit: video istic diplomata, et syngraphas, et cautiones, vaecua habendi simulacra, umbras quasdam avaritiae laborantis, per quas decipiant animum, inanum opinione gaudentem. Quid enim ista sunt? quid foenus, et kalendarium, et usura, nisi humanae cupiditatis extra naturam quaesita nomina? Possum de rerum natura queri, quod aurum argentumque non interius absconderit, quod non illis majus, quam quod detrahi posset, pondus injecerit. Quid sunt istae tabulae, quid computationes, et vaenale tempus, et sanguinolentae centesimae? Voluntaria mala ex constitutione nostra pendentia, in quibus nihil est, quod subjici oculis, quod teneri manu possit, inanis avaritiae somnia. O miserum! si quem delectat sui patrimonii liber magnus, et vasta spatia terrarum colenda per vinctos, et immensi greges pecorum

per provincias ac regna pascendi et familia bellicosius nationibus major, et aedificia privata laxitatem urbium magnarum vincentia! quum bene ista, per quae divitias suas disposuit ac fudit, circumspexerit, superbumque se fecerit, si quidquid habet, ei quod cupit comparat, pauper est. Dimitte me, et illis divitiis meis redde. Ego regnum sapientiae novi, magnum, securum; ego sic omnia habeo, ut omnium sint".

(De benef.VII,10)

A continuación se describe la oferta de doscientos mil sesteracios ofrecidos por Calígula a Demetrio, que la rechaza, no creyendo que tal suma valía la gloria de haberla desestimado (Cfr. De benef.VII,11)

Capítulos XII-XVI:

- Posibilidad de la relación benefactora entre los amigos que tienen todo en común:
- . Se recuerda la diferenciación de títulos de propiedad anteriormente expuesta (Cfr. De benef.VII,12)
- . Reiteración de la importancia de la voluntad en la dinámica benefactora (Cfr. De benef.VII,13)
- . Nuevo contraste de las relaciones de benevolencia y de contraprestación (Cfr. De benef.VII,14)
- . No siempre hay que equiparar números con números (Cfr. De benef.VII,15)
- . La dinámica ideal consiste en lo siguiente: que el benefactor se contente con la voluntad diligente y el beneficiado porfíe hasta la consumación del retorno efectivo; de esta manera se corregirá el autoengaño de los ingratos y se sublimará la intención del donante (Cfr. De benef.VII,16)

Capítulos XVI-XXI:

- La devolución del beneficio cuando su autor ha demudado su condición:
- . No hay que escudarse en tal cambio para eludir el retor-

- no. Los beneficios deben devolverse siempre, en la medida de lo posible. Esta obligación es más imperiosa con los que demudaron su condición: hay que considerarlos como enfermos, que necesitan mayor sollicitud, mayores cuidados (Cfr. De benef. VII, 17)
- Tan sólo la depravación suma exime de tal devolución (Cfr. De benef. VII, 18), pues la solidaridad con el género humano está por encima de la obligación originada en el beneficio; sobre todo, cuando se originasen estragos colectivos o personales con el retorno de los bienes recibidos (Cfr. De benef. VII, 19)
 - Con todo, se puede corresponder en estos casos extremos con bienes inocuos o que reconduzcan al extraviado al camino del bien (Cfr. De benef. VII, 19)
 - Por lo general, se ha de considerar la condición del destinatario, más cuando se da que cuando se devuelve (Cfr. De benef. VII, 19)
 - Aleccionador ejemplo de un pitagórico, que paga a su zapatero difunto el precio de unas sandalias (Cfr. De benef. VII, 19)

Capítulos XX-XXI:

- Matizaciones correctoras de las "paradojas":

Errat tamen, si quis existimat, quum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei praesertim honestissimae; quaedam praecipimus ultra modum, ut ad verum et suum redeant. Quum dicimus, meminisse non debet; hoc volumus intelligi, praedicare non debet, nec jactare, nec gravis esse. Quidam enim beneficium quod dederunt, omnibus circulis narrant; hoc sobrii loquuntur, hoc ebrii non continent: hoc ignotis ingerunt, hoc amicis committunt. Ut haec nimia et exprobratrix memoria subsideret, obliscivi eum qui dedit, jussimus; et plus imperando quam praestari poterat, silentium suasimus.

(De benef. VII, 20)

Quoties parum fiducia est in his quibus imperas, amplius est exigendum quam satis est, ut praestetur quantum satis est. In hoc omni hyperbole extenditur, ut ad verum mendacio veniat. Itaque qui dixit:

"Qui candore nives anteirent, cursibus auras",

quod non poterat fieri, dixit: ut crederetur quantum plurimum posset. Et qui dixit:

"His immobilior scopulis, violentior amne",

nemini hoc quidem se persuasurum putavit, aliquem tam immobilem, esse, quam scopulum. Nunquam tantum sperat hyperbola, quantum audet; sed incredibilia affirmat, ut ad credibilia perveniat. Quum dicimus, qui beneficium dedit, obliviscatur: hoc dicimus, similis sit oblito; memoria ejus non appareat, nec incurrat. Quum dicimus, beneficium repeti non oportere, non ex toto repetitionem tollimus; saepe enim opus est malis exactore, etiam bonis admonitione. Quid ergo? occasionem ignorantem non ostendam? necessitates illi meas non detegam? quare nescisse se aut mentiatur, aut deleat? Interveniatur aliquando admonitio, sed verecunda, quae non poscat, nec in jus vocet.

(De benef. VII, 21)

- Las presentes matizaciones -relativas a las reclamaciones- son válidas para otros aspectos, aparentemente contradictorios, de la doctrina expuesta. Con todo, Séneca desarrolla la misma idea en los capítulos siguientes (Cfr. De benef. VI, 22 y 23). La parte final del libro séptimo (capítulos 24-30) recomienda, por último, la indulgencia con el ingrato:

Ingratus est; non mihi fecit injuriam, sed sibi; ego beneficio meo, quum darem, usus sum, nec ideo pigrius dabo, sed diligentius, quod in hoc perdidi, ab aliis recipiam. Sed huic ipsi beneficium dabo iterum, et tanquam bonus agricola, cura cultuque sterilitatem soli vincam. Perit mihi beneficium; iste omnibus. Non est magni animi, dare et perdere; hoc est magni animi, perdere et dare.

(De benef. VII, 30)

